Das Wort
OTH
als «Offenbarungszeichen Gottes»

Eine philologisch-theologische Begriffsuntersuchung zum Alten Testament

---

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Theologischen Fakultät der Universität Basel

vorgelegt von

Carl A. Keller

von Nürensdorf (Kanton Zürich)

Basel – Buchdruckerei E. Hœnen – 1946

Genehmigt von der Theologischen Fakultät der Universität Basel auf Antrag der Herren

Prof. Dr. W. Baumgartner (Referent)
und Prof. Dr. W. Eichrodt (Korreferent).

Tag der mündlichen Prüfung: 19. Januar 1946.

Basel, den 7. Oktober 1946.

Der Dekan:
Prof. Dr. O. Cullmann.

DX71.7 1/12/57 37141

Inhaltsverzeichnis:

Zur Beachtung 5
Einleitung 6

I. Teil: Grundlegung 7

1. Kapitel: Allgemeines 7

2. Kapitel: Die bei oth verwendeten Verben 8
1. ʿasah 8
2. sim 9
3. šith 9
4. nathan 9
5. hayah 10
6. qašar leoth 10
7. hirbah und šalach 10
8. bo' 11
9. Zusammenfassung 11

3. Kapitel: Der Urheber der Zeichen 11
1. Gott 11
2. Gott in indirekter Weise 12
3. Ein Prophet oder Gottesmann 12
4. Fremde Götter oder Propheten 12
5. Menschen 13
6. Ergebnis 14

4. Kapitel: Die Anlässe zum Gebrauch des Wortes 15
1. Sonderfall: Gn. 4, 2—16 15
2. Erkundung des Gotteswillens 16
3. a) Prophetische Gleichnishandlung 18
b) Prophetische Zeichenweissagung 20
4. Theophanien 23
5. Die Terminologie bei einem oth 26
6. Auftreten eines fremden Propheten 27
7. Offenbarungen fremder Götter 28
8. Offenbarung Jahwes in Aegypten 28
9. do.: dtnst. Sprachgebrauch 34
10. Das Offenbarungswort soll zum oth werden 34
11. Gott richtet sich in der Endzeit ein Zeichen auf . . 36
12. Das Zeichen dient der Ordnung des Gottesvolkes (Sprachgebrauch von P) 39
13. Als «Schwurzeichen» (Spätzeit) 40
14 Zeichen Gottes in Ps. 86, 17; 74, 9 43
15. Profaner Sprachgebrauch (Hiob 21, 9) 46
16. Zusammenfassung 47

5. Kapitel: Die Art der othoth 49
1. Das o. ist eine Handlung des Propheten 49
2. Das o. ist ein beliebiges, vom Menschen festgesetztes Handeln Gottes 50
3. Das o. ist ein von Gott vorausgesagtes, «natürliches» oder «wunderbares» Handeln Gottes 51
4. Das o. ist ein unmittelbares, «wunderbares» Handeln Gottes 53
5. Himmelsereignisse als othoth 53
6. Kultische Institutionen als othoth 54
7. Das o. ist ein Geschehen der Heilsgeschichte oder ein Gegenstand, der daran erinnert 54
8. Das o. ist ein gebrandmarkter Mensch oder Volk . . 54
9. Feldzeichen 55
10. Zusammenfassung 55

6. Kapitel: Der Zweck und die Folge der othoth 56
1. Sehen 56
2. Erschrecken, Furcht 57
3. Hören 57
4. Glauben 57
5. Erkennen 58
6. Dem «Erkennen» ähnliche Ausdrucksformen 58
7. Erinnern 59
8. Okkasionelle Ausdrücke 59
9. Ueberblick 59
7. Kapitel: Parallelbegriffe 60
1. Mopheth 60
2. zikkaron 61
3. ṭoṭaphoth 65
4. šem, kabod, ᶜed, mašal usw. 66
8. Kapitel: Abschluss und Ausblick 66
II. Teil: Die Geschichte des Begriffes 69
9. Kapitel: Das Kainszeichen 69
1. Die Hauptstadien der Forschungsgeschichte 69
2. Der Sinn des Wortes oth in Gn. 4, 15 74
3. Der Sinn des Wortes in der heutigen Form der Sage 76
4. Ausblick 78
10. Kapitel: Das Zeichen der Propheten 78
Einleitung 78
A. Die babylonische Mantik 81
1. Die religiöse Grundlage: Das Gottesverhältnis . . . 81
2. Die Funktion der Zeichen 82
3. Charakteristik der Zeichen 85
B. Formen der Weissagung in Israel 87
C. Orakel im allgemeinen Sinne 89
1. Kurze Charakteristik 89
2. Die Funktion des Begriffes oth 91
D. Die othoth der Propheten als Orakelzeichen Jahwes . . 94
1. Die prophetischen Gleichnishandlungen 94
2. Die Zeichenweissagungen 101
E. Abschluss und Weiterbildungen 113
11. Kapitel: Die Bedeutung der ägyptischen Zeichen 117
1. Die Entstehung der Tradition 117
2. Die deuteronomistische Formel 121
12. Kapitel: Das Zeichen bei P 126
1. Gn. 1, 14: Gestirne 126
2. Gn. 9, 12 ff: Regenbogen 130
3. Gn. 17: Beschneidung 134
4. Auszug und Passah 136
5. Sabbath, Ex. 31 140
6. Nu. 17: Erwählung Aarons 142
7. Nu. 2, 2: Ordnung der Stämme 153
Zusammenfassung 144
Etymologischer Anhang 146
Anmerkungen 150
Lebenslauf 159

Zur Beachtung

Aus drucktechnischen Gründen sind in der vorliegenden Arbeit einige Unebenheiten in der Transkription hebräischer Wörter stehen geblieben. Die Wiedergabe wurde nach Möglichkeit vereinfacht, so vor allem durch Weglassen des Aleph bei oth an den meisten Stellen, sowie der Vokallängenzeichen überall dort, wo sie nicht unbedingt nötig sind.

Die Dissertation von ALFR. HALDAR, Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites, Uppsala 1945, war mir leider nicht mehr rechtzeitig zugänglich.

Ebenso konnte ich das Buch von G. CONTENAU, La divination chez les Assyriens et les Babyloniens, Paris 1940, nicht mehr einsehen.

Erst nach Abschluß des Druckes wurde ich aufmerksam auf den Lachisch-Text ed. H. TORCZYNER, The Lachisch Letters (1938) Nr. IV (S. 78 ff.), Z.loff. Es handelt sich um einen vermutlich Herbst 588 geschriebenen Brief, in welchem dem Adressaten mitgeteilt wird, daß man «auf die othoth, welche mein Herr gegeben hat, Acht gebe». Hier wird also auf vorher festgesetzte, allen Beteiligten bekannte Gegenstände oder Tätigkeiten angespielt, durch welche militärische Nachrichten mitgeteilt werden. Das Wort wurde demnach bereits um 600 in profanen Zusammenhängen gebraucht (über die spätere Profanisierung des Wortes s. S. 46 ff. der vorliegenden Arbeit), und bezeichnete das sichtbare Symbol, das einen Gedanken ausdrückt. Ich halte die Stelle — im Unterschied zu Herrn Prof. BAUMGARTNER — für zu spät und zu vereinzelt, um das Ergebnis meiner Untersuchung in Frage zu stellen, daß das Wort oth dem sakralen Bereich entstamme.

Einleitung

Die Frage, mit der die vorliegende Untersuchung einsetzt, lautet: Welches ist der Ort im Leben und Denken der Israeliten, an welchem der Begriff oth seinen Ursprung hat? Welches ist die Lebenssphäre, aus der er, seiner Eigenart nach, stammt? Kommt er aus den Gegebenheiten, den Ereignissen und dem dazugehörigen Vokabular des Verkehrs zwischen Gott und Mensch? Oder aus dem Recht? Oder aus dem Wirtschaftsleben? Oder sonst irgendwoher? Der Beantwortung dieser Frage dient der erste Teil unserer Arbeit, die Untersuchung des Sprachgebrauchs von oth. Von seinen Ergebnissen, die auf S. 66 f zusammengefaßt sind, ausgehend, folgt im zweiten Teile die theologische Entfaltung des Begriffes, zerfallend in die drei im ersten Teile sich herauskristallisierenden hauptsächlichsten Gebrauchstypen, wobei als ein sehr wichtiger und aufschlußreicher Sonderfall das «Kainszeichen» von Gn. 4, 15 einer besonderen Darstellung bedarf.

Der Aufbau unserer Arbeit ergibt sich also aus dem zuerst einmal zu erhebenden Tatbestand im Alten Testament. Da wir uns von diesem Tatbestand den Gang unserer Ueberlegungen diktieren lassen wollen, geht es nicht an — was in andern Fällen vielleicht geboten ist — von einer «profanen» Bedeutung zur «theologischen» vorzuschreiten; es könnte ja sehr wohl sein, daß am Anfang der Geschichte des Begriffes nicht die profane, sondern die sakrale Verwendung steht. Es würde auch nichts nützen, von der Umwelt des Alten Testamentes, etwa von babylonisch-assyrischen Gebräuchen und Vorstellungen auszugehen, da ja dem Leser unverständlich wäre, warum gerade diese bestimmte Seite babylonischen Lebens herausgegriffen wurde und worauf denn überhaupt das Augenmerk zu werfen sei. Einen Exkurs nach dem Zweistromland werden wir allerdings dort, wo er für das Verständnis des Alten Testamentes förderlich ist, schon einfügen. Mit der Etymologie endlich können wir darum nicht beginnen, weil die Beantwortung der etymologischen Frage sehr weitgehend von dem nach dem alttestamentlichen Tatbestand zu vermutenden Ursprung des Wortes abhängt. Es ist also zweckmäßiger, die Etymologie in einem Anhang zu betrachten.

I. Teil: Grundlegung

1. Kapitel:

Allgemeines

Wir wenden uns darum sogleich der Betrachtung des Sprachgebrauchs zu, wobei wir als vorläufige Hilfsbedeutung des Wortes lediglich das durch LXX sêmeion belegte «Zeichen» annehmen.

Im heutigen hebräischen Text des AT kommt das Wort insgesamt 79 mal vor. Die Streuung ist die folgende:

Vorexilische erzählende Literatur: 25
Gn. 4, 15; Ex. 3, 12; 4, 8bis. 9. 17. 28. 30; Jos. 4, 6;
Ri. 6, 17; 1. Sam. 2, 34; 14, 10; 10, 7. 9;
2. K. 19, 29; 20, 8. 9 (= Jes. 37, 30; 38, 7. 22);
außerdem gehören hierher Dt. 13, 2. 3,
und wahrscheinlich noch Nu. 14, 11. 22.

Vorexilische Propheten: 7
Jes. 7, 11. 14; 8, 18; 20, 3; Jer. 32, 20 f. (?); 44, 29.

Einleitungsreden und Schlußreden des Dt., deuteronomistische Erzählungen und Ergänzungen: 15
Dt. 4, 34; 6, 8. 22; 7, 19; 11, 3. 18; 28, 46; 29, 2; 34, 11;
Ex. 13, 9. 16; 10, 1. 2; Jos. 24, 17.

Exilische und nachexilische Propheten:
Jes. 19, 20; 44, 25; 55, 13; 66, 19; Jer. 10, 2;
Hes. 4, 3; 14, 8; 20, 12. 20.

Priesterschrift: 12
Gn. 1, 14; 9, 12. 13. 17; 17, 11; Ex. 7, 3; 12, 13; 31, 13. 17;
Nu. 2, 2; 17, 3. 25.

Je einmal in Hiob (21, 29) und Nehemia (9, 10 in dtnst. Sinn).
Die Worte in Jos. 2, 12 «und gebt mir ein sicheres Zeichen» fehlen in LXX und sind ganz späte Glosse (s. u.).

Andererseits ist wohl der Text in 1. Sam. 10, 1 nach LXX zu ergänzen (s. BHK, 3. A. z. St.), woraus sich ein weiterer Beleg für den Gebrauch in der vorexilischen Erzählungsliteratur ergibt. Ferner hat DELITZSCH, (Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament, 1920, § 99b, S. 99) in Nu. 15, 39 statt leşişith zu lesen vorgeschlagen leoth, dem wohl zuzustimmen ist (cf. auch BHK, 3. A. z. St.). Es ergibt sich daraus ein weiterer Beleg des Wortes für P, der jedoch in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt wird; es wäre lediglich eine Erweiterung und Ergänzung der bereits für P gewonnenen Ergebnisse.

Textkritische Schwierigkeiten bereitet Hes. 14, 8, wo LXX einen ganz andern Text liest. Darüber s. Anm. 38.

Wahrscheinlich ist auch Ps. 74, 4 ein othoth zu streichen, s. Anm. 9.

Der Plural von oth lautet regelmäßig othoth. Trotz der femininen Endung wird das Wort im allgemeinen maskulin aufgefaßt, mit Ausnahme von Gn. 9, 12. 17; Jos. 4, 6; 24, 17; 1. Sam. 10, 7; (1) Hes. 4, 3; Jer. 44, 29. Eine Erklärung dieser Erscheinung eines doppelten Geschlechtes soll nicht versucht werden (2).

Bei der Statistik über die Verwendung des Begriffes folgen wir, um möglichste Vollständigkeit zu gewährleisten, zur Hauptsache dem Bau des einfachen hebräischen Satzes: Wir werden zuerst die bei oth stehenden Verben nennen und betrachten, um dann nach dem Urheber, dem Subjekt der «Zeichen» zu fragen und im Anschluß daran die Gelegenheiten zu bestimmen, bei denen der Begriff gebraucht wird. Hierauf werden wir die Art, den Charakter der othoth zu erkennen suchen, dann aus dem uns vorliegenden Sprachgebrauch ihren Sinn und Zweck herausarbeiten und zum Schluß die Parallelbegriffe einer genauen Prüfung unterziehen. Auf diese Weise wird alles zur Sprache kommen, was über Verwendung und Funktion des Begriffes zu sagen ist, und es wird dann möglich sein, ihn im Zusammenhang nach seiner theologischen Bedeutung zu untersuchen.

2. Kapitel:

Die bei oth verwendeten Verben

I. ʿasah (8 mal). Gideon bittet Jahwe, bezw. seinen Engel: *Tu mir ein Zeichen für das, worüber du mit mir gesprochen hast* (oder: *Tu mir ein Zeichen, daß du es bist, der mit mir sprichst*, s. S. 25) (Ri. 6, 17). Ebenso bittet der Psalmist: *Tu an mir* (oder: *mit mir) ein Zeichen zum Guten* (Ps. 86, 17). Gott hat othoth gemacht inmitten des Volkes Israel (asithi beqirbo Nu. 14, 11); das Volk bekennt in Sichem, daß er sie *vor unsern Augen gemacht* habe (leʿenenu Jos. 24, 17). Gott hat diese othoth gemacht in Aegypten und in der Wüste (Nu. 14, 22; Dt. 11, 3), er hat Mose gesandt, sie in Aegypten zu tun (šelacho laʿasoth Dt. 34, 11), er hat ihn darum geheißen, den Stab zu ergreifen, mit dem er die othoth

machen soll (Ex. 14, 17). Der Ausdruck ʿasah oth gehört demnach vorwiegend der vordeuteronomistischen und deuteronomistischen Erzählungsliteratur an.

2. sim (7 mal). *Jahwe errichtete dem Kain ein Zeichen* (wayyasäm leqain oth, Gn. 4, 15), er wird unter den Heiden ein oth aufrichten (wesamti bahäm oth, Jes. 66, 19); die Israeliten sollen ihren Kindern und Kindeskindern erzählen, sagt Gott, *was ich an den Aegyptern getan habe und meine Zeichen, die ich unter ihnen aufgerichtet habe* (othothai ašär samti bam). Ueberhaupt wird das Verbum sim gerne gebraucht im Blick auf die Zeichen, die Gott in Aegypten aufgerichtet hat (Jer. 32, 20; Ps. 78, 43; 105, 27 — alles hymnische Gebete). Entsprechend diesen vergangenen Zeichen wird Jahwe in der Zukunft, beim Hereinbruch des Endes, unter den Völkern ein Zeichen aufrichten, wesamti bahäm oth, von dem seine Boten überallhin Kunde bringen werden (Jes. 66, 19). Doch nicht nur Jahwe richtet seine Zeichen auf, vielmehr muß Ps. 74, 4 klagen, daß die Feinde im Tempel «samu othotham othoth» (darüber s. S.45f.). Trotzdem läßt sich abschließend sagen, daß der Ausdruck sim oth mit Vorliebe im Zusammenhang der deuteronomistischen Formel über die ägyptischen Zeichen Gottes (über diese Bezeichnung s. u. S. 121) Verwendung findet.

3. Eng mit dem Vorigen zusammen gehört šith, das allerdings nur einmal zu belegen ist: Ex. 10, 1 sagt Jahwe, er wolle das Herz des Pharao und seiner Knechte verstocken, *auf daß ich diese meine Zeichen in ihrer Mitte aufrichte* (lemaʿan šithi othothai ʾelläh beqirbâm) (emend. Text, s. BHK [3]).

4. nathan. Der Prophet eines fremden, unbekannten Gottes, bzw. der «Träumer» «gibt» ein Zeichen (Dt. 13, 2) (3); ebenso bricht Jesaja vor Ahas in den zornigen Ruf aus: *Darum ... wird euch Jahwe selber ein oth «geben»* ... Beiden Stellen ist gemeinsam, daß hier ein Zeichen genannt, vorausverkündigt wird. Das Zeichen wird mit Worten geschildert, und in diesem Schildern ist auch schon gleichzeitig das In-Erscheinung-Treten des Zeichens eingeschlossen; der Vorgang aber des Errichtens oder Verfertigens des Zeichens kann nicht eigentlich beschrieben werden, nur nachher kann dann wieder festgestellt werden, daß das Zeichen wirklich eintrat, sich so, wie vorausgesagt, verwirklichte (cf. Dt. 13, 3). Das ist der eigentliche Vorgang dieses «Zeichengebens»: Wie nathan an manchen Stellen die Bedeutung hat «machen, daß etwas wird»

(Beispiele s. GESENIUS-BUHL s. v. 2. 3.), so besteht hier dieses «Machen, daß ein Zeichen wird» speziell darin, daß etwas Bezeichnetes, Vorausgenanntes sich plötzlich, auf geheimnisvolle, unerklärliche Weise, verwirklicht und nun eben hingestellt, «gegeben» ist. Diesen Sinn bekommt nathan oth auch in dem Gebet Neh. 9, 10: *Du «gabst» deine othoth und mophethim an Pharao und all seinen Knechten*, Dt. 6, 22: *Und Jahwe «gab» große und schlimme othoth und mophthim in Aegypten an Pharao und seinem ganzen Haus . . .*, wie auch in der späteren Glosse Jos. 2, 12, wonach die Dirne Rachab die beiden Kundschafter auffordert, ihr ein sicheres Zeichen zu «geben» (unethattäm li oth ämäth.) Eine adäquate Uebersetzung für dieses «geben» zu finden ist außerordentlich schwierig.

5. Sehr verbreitet ist der Gebrauch von hayah. Gott beauftragt Mose, dem Pharao die Bremsenplage anzumelden: *Auf morgen wird dieses oth eintreten* (lemachar tihyäh haoth hazzäh) (Ex. 8. 19). Die 12 Steine, welche die Aeltesten der Israeliten aus dem Jordan heben und an anderer Stelle niederlegen sollen, sollen ein Zeichen werden inmitten des Volkes (lemaᶜan tihyäh zoth oth beqirbekhäm, Jos. 4, 6). — Am häufigsten aber lautet die Wendung: hayah leoth. Die Gestirne (Gn. 1, 14), der Regenbogen (9, 13), die Beschneidung (Gn. 17, 11), der Ritus der Passahfeier (Ex. 13, 9), bzw. das an die Türpfosten geschmierte Blut (Ex. 12, 13), die aus den Räucherpfannen der Aufrührer geschmiedeten Bleche (Nu. 17, 3), der grünende Stab Aarons (Nu. 17, 25), der Sabbath (Hes. 20, 12. 20), der als Strafe für den Ungehorsam der Israeliten sich erfüllende Fluch Jahwes (Dt. 28, 46), die Tatsache, daß sich in der Endzeit in Aegypten ein Altar und eine massebah Jahwes befinden werden (Jes. 19, 20), das Geschehen der Endzeit überhaupt, die Verwandlung von Dornengestrüpp (?) und Nesseln (?) (4) in Zypressen und Myrten (Jes. 55, 13), all diese Dinge sollen zu othoth werden. Die Wendung «hayah leoth» findet sich also ausschließlich in der späteren Zeit, nämlich deuteronomistisch, an einigen exilischen und nachexilischen Prophetenstellen, vor allem aber bei P.

6. Eng mit dem vorigen zusammen gehört der gelegentliche Ausdruck qašar leoth (Dt. 6, 8; 11, 18). (5) Die Israeliten werden aufgefordert, die Worte Jahwes zu einem oth auf ihre Hände zu binden (s. S. 34).

7. Gelegentlich tauchen noch auf hirbah und šalach. Ex. 7, 3 (P) sagt Gott: *Ich werde das Herz des Pharao verhärten und werde*

meine othoth und mophethim häufen (wehirbethi) *im Lande Aegypten.* Darin liegt natürlich eine bedeutende Steigerung des einfachen ᶜasah. Und Ps. 135, 9 preist Gott, der *gesandt hat* (šalach) *othoth und mophethim ... an Pharao und all seinen Knechten.*

8. Für die ältere Zeit und ihr Verständnis ist nun wichtig, daß an 4 Stellen das Verbum bo' steht. Das oth, das der Prophet eines fremden Gottes vorausgesagt hat, trifft — unter Umständen — ein (yabo') (Dt. 13, 3) (6). Der an Eli gesandte Gottesmann sagt diesem ein Zeichen voraus, das sich erfüllen werde (ašär yabo äl) an seinen beiden Söhnen (1. Sam. 2, 34) (7). Und schließlich hören wir von den othoth, die Samuel dem eben von ihm zum König gesalbten Saul voraussagte, daß sie sich erfüllen (wayyabo'u), nachdem Samuel ihr Eintreffen erwartet hatte (1. Sam. 10, 7. 9) (8).

9. Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß in der späteren Zeit die mit oth gebrauchten Verben mannigfaltiger und farbiger werden. Die ältere Zeit zieht — wenn sie überhaupt ein Verbum verwendet — einfaches ᶜasah vor, kennt aber als charakteristischen Terminus das Verbum bo'.

3. Kapitel:

Der Urheber der Zeichen

1. In weitaus den meisten Fällen, nämlich 47 mal, ist Gott der direkte Urheber des Zeichens. Von ihm sagt man, er tue, stelle hin (šith), errichte (sim), «gebe», sende, mache zahlreich (hirbah) seine Zeichen (die Stellen s. oben im 2. Kapitel), die darum seine Zeichen sind (Ex. 7, 3; 10, 1 f.; Nu. 14, 22; Ps. 65, 9; 78, 43; 105, 27 — vor allem also im deuteronomistischen Sprachgebrauch). Gott ist außerdem an manchen weiteren Stellen der direkte Urheber der Zeichen, wo das nicht einmal ausdrücklich gesagt wird, so wenn er z. B. Ex. 3, 12 Mose ein oth verspricht, oder überhaupt wenn die Propheten ein Zeichen von Gott weissagen (Stellen s. S. 20). Er ist es auch, der unter Umständen ein von einem Propheten eines falschen Gottes geweissagtes Zeichen geschehen, eintreffen läßt, um die Israeliten auf die Probe zu stellen (Dt. 13, 3 f). Und er ist es schließlich, der nach Gen. 1, 14 die Gestirne geschaffen und zu Zeichen bestimmt hat.

2. 9 mal ist Gott nur in indirekter Weise Urheber eines oth. so wenn er den Israeliten befiehlt, den Brauch der Beschneidung zu üben (Gn. 9), den Sabbath zu halten (Hes. 20, 12. 20; Ex. 31, 13), die aus den Pfannen der Aufrührer geschmiedeten Bleche (Nu. 17, 3) und den grünenden Stab Aarons (Nu. 17, 25) aufzubewahren und die 12 Steine aus dem trockengelegten Jordanbett aufzustellen. Ueberall tut hier der Mensch etwas, das Volk tritt in Tätigkeit, aber Gott hat dazu die Voraussetzungen geschaffen, er hat zuvor einen Bund geschlossen, der in dem Zeichen von Seiten des Menschen bestätigt und aktualisiert werden soll (s. Kp. 12), hat eine Offenbarung geschehen lassen, die durch das unscheinbare Tun des Menschen für alle Zeiten im Zeichen festgehalten werden soll, und hat insbesondere dem Menschen den strikten Befehl zur Aufrichtung des Zeichens gegeben, das nur in dieser seiner engen Beziehung zu Gott überhaupt Sinn hat. Menschliche Initiative kommt in all diesen Fällen gar nicht in Frage; wenn Gott nicht hinter dem Zeichen stünde, wenn er nicht etwas getan hätte, so hätte der Mensch auch nichts zu wirken. Obwohl also scheinbar der Mensch handelt, ist doch Gott der eigentliche Urheber der Zeichen, wenn auch, im Gegensatz zu 1., nur in indirekter Weise.

3. In 8 Fällen steht ein Prophet oder sonst ein Gottesmann als das Subjekt eines Zeichens im Vordergrund, so Mose, der seinen Stab in eine Schlange verwandelt und seine Hand aussätzig und wieder rein werden läßt (Ex. 4, 8 f.), oder Jesaja, der 3 Jahre lang nackt und barfuß herumläuft (Jes. 20, 3), seinen Kindern bedeutungsvolle Namen gibt (Jes. 8, 18), und Ezechiel, der den Plan Jerusalems auf einen Ziegelstein zeichnet und denselben belagert (Hes. 4, 3). Schließlich heißt es von Mose zusammenfassend, er habe in Aegypten und auf dem Marsche Zeichen getan (Dt. 34, 11), und zwar habe er dazu den «Gottesstab» gebraucht (Ex. 4, 17). Diese Zeichen der Propheten werden uns noch sehr ausführlich beschäftigen (cf. Kpp. 9ff.); es sei jedoch schon hier gesagt, daß in all diesen Fällen der eigentliche Täter Jahwe ist; denn nur auf Weisung von ihm handeln diese Propheten und Gottesmänner als seine Vertreter, weil sie, wie Mose (Dt. 34, 11), von ihm gesandt sind, diese Zeichen zu tun. Auch hier ist also Gott in indirekter Weise der Urheber der Zeichen.

4. Manchmal sind auch fremde Götter oder deren Propheten die Urheber der Zeichen, so an der schon erwähnten Stelle Dt. 13, 2

(wobei allerdings, wie betont, der fremde Prophet bzw. sein Gott nur scheinbar das Zeichen tun; in Wirklichkeit steht Jahwe dahinter, der das Volk auf die Probe stellen will). Zu vergleichen ist außerdem Jes. 44, 25: *(Jahwe) zerbricht die othoth der Orakelpriester* (1. nach dem Vorschlag von HAUPT, JBL 1900, S. 57: barim als akkadisches Fremdwort, s. ZIMMERN, Akk. Fremdwörter..[2] [1917] S. 67) und die Aufforderung Jer. 10, 2 (Jer. 10, 1—16 stammt nach allgemeiner Annahme nicht von Jeremia): *Laßt euch nicht schrecken von den othoth des Himmels.* Bei genauerem Zusehen zeigt sich, daß in all diesen Fällen ein Gott der Urheber der Zeichen ist, dessen Dolmetscher der Prophet oder Orakelpriester ist. Auch die «Zeichen des Himmels» sind im Grunde Offenbarungszeichen irgendwelcher Götter (s. Kp. 10). Es ist außerdem zu beachten, daß nicht nur Dt. 13, 3 in Frage gestellt wird, daß wirklich solche Götter Zeichen tun können; Jes. 44, 25 heißt es, daß Jahwe diese Zeichen zerbreche, unschädlich mache, (vgl. das akk. «muchalliq idati «der die Zeichen vernichtet», s. u. S. 28); und Jer. 10, 2 befiehlt den Israeliten, die Zeichen des Himmels nicht zu fürchten, da solche Furcht eitle Gewohnheit der Heiden sei.

5. An einigen wenigen Stellen nur scheinen wirklich Menschen die Urheber von Zeichen zu sein, so wenn die Israeliten das Blut des Passahlamms an die Häuser streichen (Ex. 12, 13), oder wenn sie die Worte Gottes «zu einem Zeichen» auf die Hand binden sollen (Ex. 13, 9; Dt. 6, 8; 11, 18), wenn ferner Psalm 74 über die Feinde klagt, daß sie samu othotham othoth (V. 4), oder wenn die Dirne Rachab von den Kundschaftern ein oth ämäth verlangt (Jos. 2, 12), oder wenn es Hiob 21, 29 heißt, daß die ᶜobhere däräkh Zeichen haben. Doch ist sehr zu beachten, daß all diese Stellen, vielleicht mit Ausnahme von Hi. 21, worüber noch zu handeln sein wird, ausgesprochen religiösen Charakter haben. Die Israeliten streichen das Blut an die Häuser, weil dieser Ritus im Rahmen des Kultus und des Bundes wichtig ist (s. S. 137 ff.), die Worte binden sie sich auf die Hand, damit «die Weisung Jahwes in ihrem Munde sei» (Ex. 13, 9) — sie sollen also immer an die Offenbarung Jahwes erinnern. Auch die Zeichen, welche die Feinde aufstellen, sind nach der Meinung der meisten Exegeten durchaus religiöse Embleme (9). Das Zeichen schließlich, das Rachab verlangt, vertritt — oder bekräftigt — einen Schwur, gehört also völlig in die religiöse Sphäre (zum Text s. NOTH, Kommentar z. St.).

6. Wir kommen also zu dem sehr wichtigen Ergebnis, daß der Begriff oth schon sehr klar zu charakterisieren ist auf Grund der Frage, wer jeweils sein — logisches oder grammatisches — Subjekt sei. Hinter dem oth steht sozusagen immer Gott, — bzw. ein fremder, falscher Gott, dessen Zeichentun jedoch immer in Beziehung gebracht wird zu dem einen Gott Israels. Der Urheber des Zeichens ist in der Regel Gott, und zwar wirkt er entweder das Zeichen selber, direkt, oder er veranlaßt die Menschen zum Vollbringen des Zeichens, indem er dazu die Voraussetzungen schafft. Die Stellen, wo das am wenigsten deutlich wird, sind erstens die späte Glosse Jos. 2, 12, zweitens die ebenfalls späte Dichterstelle Hi. 21, 29. Wir dürfen daraus den Schluß wagen, daß unser Begriff von Haus aus ein religiöser Begriff ist, der aber im Laufe der Geschichte den ausschließlich religiösen Charakter etwas einbüßte. Der sehr spät belegte nicht eindeutig religiöse Gebrauch wäre demnach sekundär, eine Verschiebung des Ursprünglichen. An sich wäre allerdings denkbar, daß bei einem Wort die später belegte Bedeutung die ursprüngliche sei; der Schluß, daß das nicht der Fall ist, wird aber zwingend, sobald sich zeigen läßt, daß der altbelegte, religiöse Gebrauch auf Voraussetzungen beruhte, die später nicht mehr gegeben waren, womit erst der Bedeutungwandel, auch in Richtung auf die Säkularisation, ermöglicht wurde. Wenn sich also die Voraussetzungen und einzelnen Phasen des Bedeutungswandels nachweisen lassen, an dessen Ende dann die auch zeitlich letztbezeugte mehr profane Funktion steht, dann darf als sicher angenommen werden, daß in der Tat der Begriff oth seine eigentliche Funktion innerhalb des Geschehens zwischen Gott und Mensch hat, m. a. W. daß er ursprünglich ein rein religiöser Begriff ist. — Um der Lösung dieser Aufgabe näherzukommen und die Funktion des Begriffes zu eruieren, soll zunächst untersucht werden, bei welchen Anlässen das Wort gebraucht wurde.

4. Kapitel:

Die Anlässe zum Gebrauch des Wortes

Wir stellen uns also in diesem Abschnitt die Frage: Wann, unter welchen Umständen, ist im A. T. von einem oth die Rede? — Bei der Untersuchung gehen wir in der Hauptsache chronologisch vor. Genaue chronologische Einordnung der einzelnen Stellen ist indessen weder möglich, noch auch überhaupt notwendig; denn erstens pflegen sich die kulturellen Verhältnisse, welche die Funktion eines Wortes bedingen, nicht gar zu rasch zu verändern — es sei denn auf Grund revolutionärer Reformen, wie bei Josia, wobei aber doch immer mehr Bräuche erhalten bleiben, als es beim ersten Augenschein den Zuschauer dünken mag —, und zweitens ist der funktionelle Wert eines Begriffes eine Größe, die ihren eigenen Gesetzen folgt. Wir halten uns darum für berechtigt, innerhalb größerer Zeiträume nach Gruppen die einzelnen Stellen zusammenzufassen, welche inhaltlich zusammengehören.

1. Für sich steht in vorexilischer Zeit Gn. 4, 15. Kain hat V. 14 Jahwe indirekt um Linderung seiner Strafe gebeten, da er durch den Fluch zu einem vogelfreien Vagabunden würde, der bei dem ersten Zusammentreffen mit Menschen Gefahr liefe, getötet zu werden. Jahwe antwortet: *Darum* (so 1. mit MT, Sam., Aquila [Trg. Onkelos]), *wenn irgend jemand Kain tötet, so soll es siebenfach gerächt werden* (10); — *und Jahwe machte dem Kain ein Zeichen, auf daß nicht irgendeiner, der ihn trifft, ihn töte.* Von einem Zeichen ist also hier die Rede anläßlich eines bestimmenden, das Recht eines Menschen festsetzenden, mit Emphase gesprochenen (lakhen!) Wortes Jahwes. An den Ausspruch tritt das Zeichen ohne besondere Einführung, nur mit waw consecutivum angeschlossen. Es wird auch nicht beschrieben; jeder Hörer oder Leser mußte also im Bilde sein, um was es sich handelte. STADE (ZAW 14, 1894, S. 250ff. wieder abgedruckt in seinen «Ausgewählten akad. Reden und Abhandlungen», 2. A. 1907, S. 229ff.) sucht das begreiflich zu machen mit der fast allgemein mit Beifall (von GUNKEL nach anfänglichem Sträuben) aufgenommenen Hypothese, Kain sei Heros

eponymos eines kenitischen Stammes oder Clans, der noch zur Zeit des Erzählers ein Zeichen, und zwar ein Jahwezeichen auf der Stirne, trug, und dessen grausam-stolze Blutrache mit der — ursprünglich zu der Träger Verherrlichung, dann aber bei den Israeliten ihrer Schande dienenden — Sage erklärt werden soll. — In unserem gegenwärtigen Zusammenhang ist wichtig, daß in dieser ätiologischen Sage das Wort Jahwes, und das Zeichen eng zusammengehören; die Gelegenheit des Zeichens, der Anlaß, bei dem von ihm gesprochen wird, ist die Wortoffenbarung Jahwes, an die mit größter Selbstverständlichkeit ein Zeichen angeschlossen wird. Das Zeichen allein hätte demnach nicht genügt; es wäre nicht verständlich gewesen ohne die Wortoffenbarung, welche seinen Sinn enthielt; aber auch das Wort allein wäre als unvollkommen empfunden worden; Wortoffenbarung und Zeichen Jahwes bilden für den Erzähler eine absolute Einheit.

2. In eine anders geartete und doch ähnliche Situation führt uns 1. Sam. 14, 10. Jonathan möchte den Posten der Philister angreifen, ist sich aber nicht klar über den zu fassenden Entschluß. Die Philister sind zahlreich und nehmen über einem Abhang eine günstige Stellung ein; Jonathan aber ist allein mit seinem Waffenträger. Kann er unter solchen Umständen den Angriff wagen? Er findet einen Ausweg aus dem Dilemma: *Jonathan sprach: «Siehe, wir gehen nun hinüber zu den Männern und zeigen uns ihnen; wenn sie dann zu uns sagen: Steht still, bis wir zu euch kommen!, dann wollen wir stehen bleiben und nicht zu ihnen hinaufsteigen; wenn sie aber sagen: Kommt nur zu uns herauf! dann wollen wir hinaufsteigen; denn (dann) hat sie Jahwe in unsere Hand gegeben. Das ist für uns das oth* (wezäh lanu haoth). Hier treffen wir unsern Begriff als Terminus der Orakelsprache, und zwar zur Bezeichnung des Orakels selber. Um ihn ganz zu verstehen, müßten wir ihn darum hineinstellen in eine systematische Betrachtung der Voraussetzungen des israelitischen Opferwesens, was wir später auch tun werden (s. u. Kp. 10, B). Hier sei nur soviel gesagt: Das Zeichen kommt von Jahwe, als eine Aeußerung seines Willens; denn es geht ja Jonathan darum, zu wissen, daß Jahwe die Feinde in seine Hand gegeben hat.

Die Erklärung, die KITTEL, HSAT[4] (1922) zur Stelle gibt, ist zweifellos — gelinde ausgedrückt — sehr einseitig: «der Sinn ist: sind sie unten in der Schlucht angelangt, so soll ihnen das Verhalten der Feinde maßgebend sein. Nehmen sie die Sache ernst und machen sich auf den Weg, so ist der Handstreich aussichtslos; höhnen sie aber und bleiben oben, so sind sie sorglos und können,

weil sie einen Angriff von unten für unmöglich halten, überrumpelt werden». Abgesehen davon, daß eine solche Ueberlegung sehr anfechtbar wäre (die Feinde haben ja oben den Vorteil der guten Stellung, cf. CASPARI z. St., und außerdem werden sie ja zweifellos das weitere Verhalten Jonathans und seines Waffenträgers, die sich ihnen da gezeigt haben, im Auge behalten), verkennt die Erklärung KITTELS den durch und durch religiösen Charakter der Episode. — «*Jahwe hat sie unsere Hand gegeben*», das ist der große Impuls, der die beiden Israeliten vorantreiben wird, und das zu erfahren, dazu dient das oth. — Besser NOWACK: «Die Aufforderung der Feinde, weiter vorzudringen, ist ihnen ein Wink Jahwes, der die Feinde in ihre Hand gegeben hat». — BUDDE macht außerdem darauf aufmerksam, daß das Orakel den Glauben voraussetzt, daß Jahwe imstande ist, die Worte der Ungläubigen zu lenken.

Zwei Dinge sind bei der Analyse dieses Zeichens, durch welches also Jonathan die Absicht Jahwes hinsichtlich des Philisterpostens erfahren wird, wichtig: es geht eine Bestimmung und Erklärung des Zeichens voran, indem Jonathan das Zeichen mit Worten umschreibt und seinen Sinn nennt. Und zweitens: Die Einführung des Zeichens erfolgt mittels der charakteristischen Formel zä lanu haoth, die wir, mit kleinen Abweichungen, noch 9 mal finden (Gn. 9, 12. 17; Ex. 3, 12; 1. Sam. 2, 34; 2. K. 19, 29; 20, 9; Jes. 37, 30; 38, 7; Jer. 44, 29; cf. Jos. 4, 6; außerdem 1. Sam. 10, 1 [LXX]; mit mopheth: 1. K. 13, 3). Auch die Nennung des Zeichens selber geschieht in gewöhnlichen, noch öfters (z.B. Gn. 24, 13 ff.; Jos. 3, 11. 13; Ri. 6, 36; 1. K. 13, 3; Jes. 7, 14) begegnenden Formeln: mittels hinnê und einem Nominalsatz wird eine Ausgangslage des Zeichens festgelegt: *Siehe wir gehen nun hinüber . .*, dann schließt erst das eigentliche zeichenhafte Geschehen an, hier in Form einer doppelten Möglichkeit: entweder sagen dann die Philister das eine, oder sie sagen das andere, aus beiden Möglichkeiten aber wissen die beiden Männer die Folgerung zu ziehen. (11) Die mit hinnê eingeleitete Ausgangssituation ist noch nicht das Zeichen selber; daß Jonathan und sein Waffenträger «hinübergehen» hat nichts mit dem eigentlichen Zeichen zu tun, sondern schafft erst die Voraussetzungen dazu, indem dadurch die beiden den Philistern, die unbewußt das Zeichen vermitteln, sichtbar werden. Diese Erkenntnis, daß die mit hinne eingeleitete Ausgangssituation streng zu trennen ist vom eigentlich zeichenhaften Geschehen, ist wohl wichtig für die Interpretation anderer, umstrittenerer Stellen.

Als weiterer Beleg für die hier herausgearbeitete Scheidung zwischen Ausgangssituation und Zeichen sei hier nur noch Gn. 24, 13 ff. auseinandergelegt. Mit hinne wird die Absicht Elsiezers ausgedrückt, an den Brunnen hinzutreten und sich dort wartend aufzustellen; das ist noch nicht das Zeichen, das sich

Eliezer von Gott erbittet, schafft aber die Voraussetzung für das Folgende: es werden dann ja wohl die Mädchen kommen, dann wird er an sie die bekannten Worte richten und um einen Trunk bitten, und dann wird diejenige, bei der sich die Bedingungen erfüllen, die Auserwählte sein. — Der Orakelcharakter dieser Erzählung wird nicht immer erkannt, da sie zu sehr zur Sonntagsschul- und Unterrichtsgeschichte gemacht wurde und gewöhnlich mit eminent moralischer Abzweckung erzählt wird. Zweifellos, kann man sagen, ist das Zeichen nicht zufällig gewählt: Dienstfertigkeit und gute Erziehung des Mädchens gehen auch daraus hervor. Man darf aber nicht vergessen, daß der Erzähler auf diesen Zug keinerlei Wert legt. Ihm kommt es ganz einfach darauf an, zu schildern, wie Eliezer die rechte Braut für Isaak sich von Jahwe hat zeigen lassen. Darum nennt er als Zeichen einfach etwas Ungewöhnliches, Auffallendes, das nicht alle Tage vorkommt und nicht so selbstverständlich ist. Daß er freilich gerade dieses Zeichen vorzieht, gibt einen Einblick in das sittliche Ideal der Jahwereligion, aber zugleich auch in deren gewöhnliche, alltägliche Wirklichkeit! — GUNKEL: «So mischt sich hier aufs anmutigste kindliches Vertrauen zu Gott und weltkundige Berechnung.»

Als Anlaß für den Gebrauch des Wortes oth halten wir für 1. Sam. 14 den Wunsch fest, Jahwes Willen mittels eines Zeichens zu erkennen.

3. Sehr ergiebig für unsere gegenwärtige Fragestellung sind die Propheten. In den Prophetenschriften finden sich öfters zwei Anlässe für den Gebrauch des Wortes oth, nämlich einerseits die prophetischen «Gleichnishandlungen», und andererseits die «Zeichenweissagungen», welche eine andere Weissagung begleiten.

a) Für die prophetische Gleichnishandlung steht das Wort oth in Jes. 8, 18; 20, 3; Hes. 4, 3; an den erstgenannten Stellen zusammen mit mopheth. Mopheth — das wir hier mit oth zusammennehmen können (s. die ausführliche Behandlung des Begriffes mopheth unten Kp. 7, 1) — andererseits steht allein zur Bezeichnung der prophetischen Gleichnishandlung Hes. 12, 6. 11; 24, 24. 27.

Jes. 20, ein Fremdbericht über den Propheten, der jedenfalls Glauben verdient (darüber zuletzt ausführlich PROCKSCH, Komm. z. St.), lautet V. 3: *Da sagte Jahwe: «Wie mein Knecht Jesaja drei Jahre lang nackt* (12) *und barfuß gegangen ist als oth und mopheth gegen Aegypten und Kusch, so wird der König von Assur die Gefangenen Aegyptens .... nackt und barfuß wegführen.* Wenn auch der vorhergehende V. 2 wohl nicht in den ursprünglichen Zusammenhang gehört, müssen wir doch annehmen, daß vor diesen drei Jahren Jahwe seinem Propheten einen Befehl von der Art des dort genannten gegeben hat; denn wir haben sehr wohl zu beachten, daß

die Propheten ihre Gleichnishandlungen niemals als Ausflüsse ihrer eigenen Phantasie auszuführen pflegen, sondern immer auf direkte Weisung Gottes.

Als Beispiel für diese Tatsache diene vorläufig Jes. 8, 1—4 (cf. Hos. 1). Dort erhält der Prophet von Jahwe Befehl, Zeugen zu bestellen und auf eine Tafel vor diesen Zeugen zu schreiben: «Dem Maher-šalal-chaš-baz». Warum er diesen rätselhaften Namen festhalten soll, weiß er offenbar nicht; was die Inschrift bedeutet, ist sowohl ihm wie den Zeugen unbekannt. Er hat einfach geschrieben, was Jahwe ihm geboten hatte. Die Tafel wird als sehr merkwürdiges, auffallendes, undeutbares Denkstück ausgestellt und aufbewahrt. Darauf wird dem Propheten ein Sohn geboren, und nun endlich (erst nach der Geburt) erhält der Vater von Jahwe den Befehl, dem Knaben eben den vor einiger Zeit auf eine Tafel geschriebenen Namen zu geben; zugleich aber wird jetzt in einem deutenden Offenbarungswort dieser Name erklärt. — Durch diesen ganzen Verlauf der Namengebung wird mit aller nur wünschbaren Deutlichkeit hervorgehoben, daß der seltsame Name des Knaben nicht einer unglücklichen Schrulle des Vaters entspringt, auch nicht einen eigenmächtigen Versuch darstellt, die dem Propheten eigene Schau der Zukunft zu veranschaulichen, sondern voll und ganz und nur allein Offenbarung Jahwes ist. — Dasselbe ist zweifellos auch Jes. 20, 1. 3ff. und überall sonst der Fall, wo Propheten symbolisch handeln. Diese Gleichnishandlungen sind alles andere als originelle Einfälle! (Darüber ausführlich Kp. 10).

Wir müssen also annehmen: Auf Befehl Jahwes hat Jesaja sein Sackgewand abgelegt und seine Sandalen ausgezogen und ist drei Jahre lang in diesem merkwürdigen und anstößigen, wohl auch belachten und mit viel Kopfschütteln aufgenommenen Aufzug herumgegangen — warum? Der Prophet hat es wohl selber nicht zu sagen vermocht, bis ihm dann, gleichsam als Rückblick auf die verflossenen drei Jahre, zugleich als «Erlaubnis, das Nacktgehen einzustellen» (DUHM), von Jahwe in einem Offenbarungswort das Rätsel gelöst wird: *Wie mein Knecht Jesaja drei Jahre lang nackt und barfuß gegangen ist als oth und mopheth über Aegypten und Kusch, so* .... Nun endlich also wissen er und mit ihm alle andern, die vielleicht den Sinn des Tuns erraten, aber kaum mit Sicherheit gewußt hatten (wer könnte merken, daß das der Sinn des Nacktgehens ist, — daß nämlich die Aegypter nackt und barfuß in die Verbannung werden ziehen müssen, — dem es nicht ausdrücklich gesagt wurde?), warum der Prophet sich auf Geheiß Jahwes wie ein Verrückter hat gebärden müssen!

Es war also Gottes Absicht, dem Volke die bevorstehende Exilierung ägyptischer Truppen anzukündigen. Zum Zwecke dieser Offenbarung befahl er seinem Propheten, eine zunächst in ihrem Sinne äußerst unklare, unverständliche Handlung auszuführen, welche dann in einem Offenbarungswort als oth und mopheth be-

zeichnet und gedeutet wurde. Das Resultat unserer Untersuchung über den Anlaß, bei welchem hier von einem oth gesprochen wurde, lautet also: Das oth steht in unlösbarem Konnex mit der Wortoffenbarung Jahwes, mit seiner Willensäußerung an den Menschen, genauer mit der Offenbarung der Zukunft. Die Absicht Gottes, sich mittels des prophetischen Wortes zu offenbaren, bildet die unentbehrliche Grundlage und den Zweck des oth. Genau so, wie beim Schutzwort über Kain mit großer Selbstverständlichkeit an das gesprochene Wort Jahwes das Zeichen tritt, wie andererseits Jonathan, um den Willen Jahwes zu erfahren — man ist versucht, zu sagen: um sein Wort zu hören —, in aller Natürlichkeit ein Zeichen nennt, so äußert sich hier in Jes. 20 Jahwe in der Weise, daß er seinen Dolmetscher, den Propheten, ein oth tun läßt, das an sich rätselhaft bliebe, wenn nicht sein Wort hinzukäme. An allen bisher betrachteten Stellen bildet die Aeußerung, die Offenbarung Jahwes den Anlaß, bei dem von einem oth gesprochen wird.

Dabei kann vermerkt werden, daß der Fall Jes. 20 durchaus nicht etwa allein steht; vielmehr ist von allen prophetischen Gleichnishandlungen dasselbe zu sagen, so daß wir mit Recht von einem Offenbarungsstil sprechen dürfen (Mehr darüber in Kap. 10, Abschnitt D).

b) Aehnlich verhält es sich mit der andern Art prophetischen Gebrauches des Begriffes oth: bei den «Zeichenweissagungen» In diesem Sinne wird er verwendet 1. Sam. 10, 7. 9; 2. K. 19, 29; 20, 8 f.; Jes. 7, 11. 14; 37, 30; 38, 7. 22; Jer. 44, 29. Zur Erläuterung sei kurz das bekannteste, immer angeführte Beispiel betrachtet, 1. Sam. 10, 1 ff. (in Vers 1 ist nach LXX, Vulg. zu ergänzen, cf. BHK). Samuel hat den jungen Saul eben zum König gesalbt und sagt nun zu ihm: *Hat dich nicht Jahwe zum nagid gesalbt über sein Volk, über Israel? Du wirst über das Volk Jahwes herrschen und du wirst ihm Befreiung schaffen aus der Hand seiner Feinde ringsum. Und das ist dir das Zeichen: Wenn du jetzt von mir weggehst, dann wirst du* — es folgt die Aufzählung der bekannten drei Begegnungen am Grabe Rahels, an der Eiche Thabor und im Gibea Gottes, und dann heißt es weiter V. 7: *Und wenn sich dir diese othoth erfüllen* (ki thabona ha'othoth ha'elläh lakh), *dann tue, was dir unter die Hand kommt; denn Jahwe ist mit dir.* — Wir beachten an diesem Texte vier Dinge. Erstens: Der Sprecher ist Samuel, der allein im Auftrage Jahwes handelt, als sein Vertreter. Er ist überhaupt

nach der Sage ein Mittler par excellence zwischen Jahwe und dem gewöhnlichen Volk: Man opfert nicht ohne ihn auf der Bama seines Wohnortes; er weiß alles, so daß man ihn um Rat angehen kann, wenn man keinen Ausweg mehr sieht; dieses Wissen aber hat er allein von Jahwe, er offenbart die unbekannten Dinge nicht kraft seines vermehrten Wissens, vielmehr gilt auch von ihm die berühmte Glosse 1. Sam. 9, 9: *früher sagte man, wenn man ging, um Gott zu befragen: Auf, laßt uns zum Seher gehen;* nach jüngerer Ueberlieferung war er der Richter Israels, d. h. er war derjenige, durch den Jahwe — wie er es nach der Sage durch Mose getan hatte — Recht und Unrecht an den Tag brachte; und bevor Saul zu ihm kam, war ihm alles schon zuvor von Jahwe vorausgesagt worden und hatte er von ihm genaue Weisungen darüber erhalten, was er tun solle (9, 15 ff.). In der Vollmacht Jahwes also, in gehorsamer Erfüllung seiner Offenbarung, hat Samuel den Saul zum König gesalbt und ihm dann als oth die drei Begegnungen vorausgesagt. Die Sage ist betont theozentrisch; die Exegese hat insbesondere bei der Betrachtung der othoth von dieser Tatsache auszugehen. Zweitens: Die Worte Samuels nach der Salbung enthalten eine knappe und doch vollständige Charakterisierung dessen, was Saul als König wird zu tun haben und auch, da er ja nicht von Samuel, sondern von Jahwe selber gesalbt worden ist, tun wird: Er wird über Israel herrschen und, was im Zusammenhang das Wichtigste ist, er wird ihm Befreiung schaffen von allen Feinden ringsum (vgl. 9, 16, wo Gott das dem Samuel offenbart und beifügt, er habe die Not seines Volkes gesehen und sein Klagegeschrei gehört). Gott und Samuel haben demnach bei der Salbung Sauls dessen rettungschaffendes Amt im Sinne; es geht nicht um eine isolierte Königsherrlichkeit Sauls, sondern um den Auftrag, den dieser bekommt. Gott offenbart dem Saul ausdrücklich, daß er allein um der Rettung des Volkes willen die Würde erhält. Drittens: In diesen Zusammenhang der Offenbarung Gottes an Saul, daß er König werde und als solcher einen Heilsauftrag auszuführen habe, gehört nun auch das Zeichen, bzw. die drei Zeichen, deren ausdrücklicher Zweck es ist, dem Saul zu zeigen, daß Jahwe mit ihm sei: *Wenn sich dir diese othoth erfüllen, dann tue, was dir unter die Hand kommt, denn Jahwe ist mit dir* ... Das Eintreffen der Zeichen und die Aufforderung, zu tun, was eben gerade zu tun ist und getan werden kann, da ja Jahwe mit Saul sei, stehen in engster Verbindung. Wenn Saul die drei geweissagten Begegnungen erlebt, dann kann er ruhig

und im getrosten Bewußtsein, daß Jahwe ihm hilft, die ihm gestellte Aufgabe erfüllen, wie sich eben dazu gerade Gelegenheit findet.

Man hat, seit WELLHAUSEN, Der Text der Bücher Samuelis, 1871, S. 74, immer wieder Vers. 7 b so gedeutet, daß hier dem Saul Freiheit gegeben werde, zu tun, was er wolle, und hat infolgedessen den folgenden Vers 8, welcher genauere Anweisungen enthält, als nicht zum ursprünglichen Text gehörig betrachtet. Die letztere Frage, ob Vers 8 ein späterer Einschub sei, berührt uns hier nicht, da das Wesen der othoth ohnehin deutlich wird; hingegen können wir uns der erwähnten Deutung von V. 7 b nicht anschließen. Der Ausdruck ašär timṣa yadäkha findet sich noch 1. Sam. 25, 8 und Ri. 9, 33. In 1. Sam. 25 sollen die von David an Nabal gesandten Boten diesen auffordern, ihnen zu geben «was seine Hand finde»; das heißt: Nabal soll sich nicht lange besinnen, nicht lange nach möglichst exquisiten, noch nach möglichst billigen Dingen suchen, sich auch nicht durch Ausflüchte seiner Dankespflicht entziehen, noch die Boten lange hinhalten, sondern einfach dem Wunsche — besser dem Befehle — Davids nachkommen und seinen Tribut bezahlen. Von einer Freiheit, die Nabal durch den zur Diskussion stehenden Ausdruck gegeben wäre, ist keine Rede; im Gegenteil betont er die Dringlichkeit der Botschaft Davids, wenn auch die ganze Rede in diplomatisch-freundlichem Tone gehalten ist. — Ri. 9, 33 wird Abimelech der Rat gegeben, sich vor der Stadt in den Hinterhalt zu legen und dann, wenn seine Gegner herauskommen, zu tun, «was seine Hand finde». Abimelech hat den einen Wunsch, seine Gegner zu vernichten; das kann er dann ausführen, wenn er wartet, bis sie den Schutz der Stadt verlassen, und sie dann, seinen Vorteil ausnützend, niederkämpft. Auch hier enthält unser Ausdruck nicht die Freiheit, zu tun, was man will; vielmehr enthält er die Nötigung, die Gelegenheiten zu nützen, um das Ziel zu erreichen. — Dasselbe ist der Fall in 1. Sam. 10: Saul hat seinen Auftrag, Israel Rettung zu schaffen. Er soll, sobald die Gelegenheit, diesen Auftrag zu erfüllen, an ihn herantritt, nicht lange säumen, sondern jede Möglichkeit packen. Er weiß ja, daß er den besonderen Schutz und die Hilfe Jahwes genießt.

Viertens schließlich haben wir sehr wohl zu beachten, daß die Erzählung 1. Sam. 9, 1—10, 16 gebieterisch nach einer Fortsetzung verlangt. Das Motiv von dem jungen Mann, der auszieht, Eselinnen zu suchen und das Königtum findet, ist ja nur verwendet, um auf eindrückliche Art zu erzählen, wie Gott den Mann, vorläufig noch geheim und verborgen, zum König salbt, der seinem Volke Israel Rettung schaffen wird. Es geht in der Sage um die Bezeichnung des Retters, die einem sorgfältigen und bewußten Plane Gottes entspringt; das Erzählungsmotiv als solches spielt keine Rolle mehr. Darum kann man diese Geschichte nicht recht verstehen, ohne gleichzeitig sich vor Augen zu halten, daß der von Gott heimlich gesalbte und mit der Rettung des Volkes beauftragte König nun auch an die Oeffentlichkeit tritt, die Heilstat vollbringt und als König anerkannt und eingesetzt wird. Dort, in der Rettungstat und der Königsakklamation, liegt die notwendige Ergänzung

DX71.7 1/12/57 371

unserer ersten Erzählung (13). Die othoth stehen in der Mitte zwischen der Salbung und der Königstat.

Unter Berücksichtigung dieser 4 Punkte ergibt sich folgendes Bild: Der Erzähler wollte schildern, wie Gott seinem in Not befindlichen Volke einen Retter und König sandte in Gestalt des Benjaminiten Saul. Diesen hatte Gott durch den Gottesmann Samuel schon vorher, bevor er öffentlich in Erscheinung trat, zum König gesalbt und ihm bei dieser Gelegenheit geoffenbart, was er als König tun werde. Im Rahmen dieser Offenbarung wurden dem designierten König auch drei othoth genannt, nach deren Eintreffen er ohne Verzug seiner Aufgabe nachkommen solle im Bewußtsein, daß Jahwe ihm helfe. Damit haben wir den Anlaß genannt, bei welchem der biblische Erzähler von einem oth spricht: auch hier begleiten die othoth eine Offenbarung, eine Willensäußerung Jahwes. Ohne große Umstände und ohne lange Begründung tritt das oth neben die Offenbarung. Die othoth sind nicht um ihrer selbst willen berichtet, oder etwa um Samuel als merkwürdig sicheren Wahrsager zu zeichnen; vielmehr sind sie nur sinnvoll im Rahmen der umfassenderen Weissagung über das Königsamt Sauls, und ihr Eintreffen hat nur einen Zweck als Vorstufe zu dem viel wichtigeren Eintreffen der Königsweissagung, wobei dann Saul mutig und im Vertrauen auf Jahwe seine ihm von Jahwe zugedacht Retteraufgabe erfüllt. Auch hier bewährt sich, was schon mehrfach festgestellt wurde: Das oth steht in unlösbarem Konnex mit der Wortoffenbarung Jahwes. Ebenso wie 1. Sam. 10 verhält es sich mit allen übrigen, oben vermerkten Stellen, wo das Wort oth zur Nennung einer prophetischen «Zeichenweissagung» dient (worüber mehr Kap. 10, Abschnitt D 2).

4. Ebenso deutlich tritt die Tatsache, daß das oth eine Wortoffenbarung Jahwes begleitet, hervor in einigen Erzählungen, welche von Theophanien und der damit verbundenen Berufung eines Helden oder Gottesmannes handeln. Es sind dies Ri. 6, 11 ff. und Ex. 3, 12. — In Ex. 3 hat Mose von Gott den Befehl erhalten, Israel aus Aegypten herauszuführen, da Gott die Bedrängnis seines Volkes gesehen und sein Schreien gehört habe. Mose aber macht Einwände gegen die Uebernahme dieses Auftrages, indem er auf seine Unfähigkeit hinweist: *Wer bin ich ..?* Gott antwortet: (Fürchte dich nicht,) *denn ich werde mit dir sein; und das sei dir das Zeichen, daß ich dich gesandt habe* . . . (wezäh lekha ha'oth). Wie schon 1. Sam. 10

geht es hier darum, daß ein zu einem großen, schwierigen Retteramt Berufener wisse, daß Gott mit ihm ist. Die Wortoffenbarung Gottes hat Mose gehört, nicht einmal durch einen Propheten, sondern durch Jahwe höchstpersönlich. Und obwohl er also aus höchstem Munde die Versicherung erhalten hat, daß er sein Werk auf die Verantwortung und in der Vollmacht des Auftraggebers, nämlich Gottes, ausführen wird, trotzdem wird diese Wortoffenbarung mit der größten Selbstverständlichkeit durch ein oth ergänzt.

ED. MEYER, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme (1906), S. 117 und GRESSMANN, Mose und seine Zeit (1913), S. 21 sind der Meinung, daß in V. 12 das eigentliche oth ausgefallen sei. GRESSMANN findet den Vers, so wie er lautet, sinnlos; er vermutet, daß er ursprünglich etwa lautete: Und das soll dir ein Zeichen sein, daß ich dich gesandt habe: wenn du das Volk aus Aegypten herausführst, (soll euch der Engel Gottes in der Wolken- und Feuersäule erscheinen und euch zum Horeb bringen), damit ihr an diesem Berge euren Gottesdienst ausübt.» — Die Vermutung, die Nennung und Beschreibung des Zeichens sei ausgefallen, ist ansprechend; doch wird durch den Versuch GRESSMANNs der Anstoß im Grunde nicht beseitigt, der darin besteht, daß das Opfer am Horeb das Ziel des Auszugs, oder mindestens ein Teil seines Verlaufs, ist, und darum als Zeichen eigentlich viel zu spät eintreffen wird. Wird, nach GRESSMANN, die Wolken- und Feuersäule als Zeichen betrachtet, so wird ja doch das Zeichen nicht viel früher gelegt als es das Opfer am Horeb wäre. Man wird sich darum eher damit begnügen müssen, daß der ursprüngliche Text nicht mehr herstellbar ist; denn was Mose, nach dem Erwarten der Kritiker, braucht, ist ein Zeichen, daß Gott mit ihm ist bei dem schweren Gang zum Pharao und beim eigentlichen Exodus.

Ri. 6, 11ff. kommt Jahwe, bzw. sein Engel, zu Gideon nach Ophra. Gideon erkennt ihn zunächst noch nicht, erhält aber im Laufe des Gespräches von ihm den Auftrag, dem Volke Israel Rettung zu schaffen: *Habe ich dich nicht gesandt?* — An dieser Wendung, die textkritisch kaum anfechtbar ist, muß wohl Gideon stutzig werden, wenn er auch nicht unbedingt daraus entnehmen kann, daß Jahwe mit ihm spricht. Gideon macht gegen den Auftrag Einwände, da er und sein Stamm ja viel zu unbedeutend zu solchem Werk seien. Nach MT anwortet nun Jahwe, wie er an Mose geantwortet hat: *Ich werde ja mit dir sein.* Einige Septuaginta-Handschriften (cf. BHK [3]) lesen jedoch: *Jahwe wird ja mit dir sein.* Welche Form die ursprüngliche ist, läßt sich schwer sagen, da die Version einer Anzahl LXX-MSS außerordentlich stark im Verdachte steht, Glättung des MT im Hinblick auf V. 22 zu sein, wo es erst von Gideon heißt, er habe erkannt, wer sein Gesprächspartner und Auftraggeber war. Der MT läßt sich mit Verweis auf V. 14: *Habe ich dich nicht gesandt?* sehr wohl verteidigen. Wie schon aus jener

Wendung, kann Gideon auch aus dieser festen Zusage: *Ich bin ja mit dir* nicht mit Bestimmtheit entnehmen, daß Gott oder sein Engel mit ihm spricht, da ja der Fremde ganz wie seinesgleichen, wie ein Mensch aufgetreten ist. Der MT stößt sich also keineswegs mit V. 22, wo Gideon volle Klarheit erhält. Wie dem auch sei, jedenfalls weiß Gideon nicht, woran er ist, obwohl er den bestimmten, klar umrissenen Befehl erhalten hat, im Vertrauen auf die Hilfe Gottes Israel von den Midianitern zu befreien. Um sicher zu gehen, bittet nun Gideon: *Tue mir ein Zeichen, daß du es bist, der mit mir redet.* So wird dieser Vers (17 b) in der Regel übersetzt. EISSFELDT, Die Quellen des Richterbuches (1925), S. 38 dagegen übersetzt, unter Verweis auf Ri. 6, 36. 37: *Tue mir ein Zeichen für das, was du mit mir redest.* Eine Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten zu treffen scheint auf rein sprachlicher Grundlage unmöglich. EISSFELDT entscheidet sich auf Grund seiner Theorie, daß in Ri. 6, 11—24 zwei Quellen vereinigt seien, deren eine, wozu auch unser Vers gehört, vom Auftreten Jahwes selber redet, dessen Person Gideon von Anfang an bekannt gewesen sei. Infolgedessen kommt natürlich für ihn nur die von ihm vorgeschlagene Möglichkeit in Betracht. Wir können uns indessen der Quellenscheidung von EISSFELDT nicht anschließen, da uns das Stück durchaus glatt und einheitlich scheint. Dagegen neigen wir trotzdem eher seiner Uebersetzung zu, auf Grund der Ueberlegung, daß nach dem bisherigen Ergebnis unserer Untersuchung, das sich immer wieder bestätigen wird, das oth zu einer geoffenbarten Sache hinzutritt. (Mehr darüber s. Kap. 9 f.).

Gideon hat also von einem unbekannten Manne, der mit auffallender Autorität zu ihm redete, den Auftrag erhalten, Israel aus der Hand der Midianiter zu befreien. Einwänden Gideons wird entgegengehalten, er dürfe es ruhig wagen, da «ich», bzw. Jahwe mit ihm sei. Dem wird die bestimmte Voraussage beigefügt, Gideon werde Midian wie einen Mann schlagen. Der Ruf an den zukünftigen Retter enthält demnach konkrete Weissagung über den Ausgang seines Auftretens. Als Ergänzung zu dieser Offenbarung erbittet sich Gideon darauf ein oth für das, was er gehört hat. Damit ist der Anlaß genannt, der hier zum Gebrauch des Wortes oth führt: Es ist auch hier die Willensäußerung Jahwes. Und wiederum ist zu sagen: das oth bliebe durchaus zwecklos, wenn es nicht eben zu dieser Offenbarung hinzuträte.

BUDDE, Kommentar (1897) z. St. findet die Bitte Gideons um ein Zeichen an sich unlogisch, weil sie kaum möglich wäre in einem Zusammenhang, in dem ein anokhi IHWH vorausginge. Er streicht darum Vers 17b auch aus dem Grunde, weil im Relativsatz das šä vorkommt, das sonst nur noch in den Glossen 5, 7; 7, 12 stehe. Schon BOEHME hatte ZAW 1881 diese Argumente verwendet, in einer Untersuchung, die —nebenbei bemerkt — als Beispiel einer Kritik dienen mag, die in keiner Weise auf Eigenart und Geist der betrachteten Texte oder der darin verwendeten Begriffe eingeht, sondern einfach wegschneidet, was bei oberflächlichster Betrachtung nicht zu passen scheint. — Die Ergebnisse BOEHMEs und BUDDEs wurden aufgenommen von NOWACK (Kommentar 1900, z. St.) und GRESSMANN (SAT, 2. A., 1922), während KITTEL (HSAT, 4. A.) die Streichung nicht vornimmt. Auch EISSFELDT lehnt sie ab, indem er mit Recht betont, daß die Verwendung der alten Relativpartikel šä nicht dazu verleiten darf, den Vers als Einschub zu betrachten (cf. BAUER-LEANDER, Grammatik, 1922, § 32) und außerdem, wie oben ausgeführt, den Vers anders übersetzt. — Wir haben oben ausführlich dargelegt, warum wir die Berufungsgeschichte Gideons als Einheit betrachten; und was die Behauptung betrifft, die Bitte um ein Zeichen sei unlogisch, so brauchen wir nur auf unsere wiederholte Beobachtung zu verweisen, daß das oth ja immer zu einer Wortoffenbarung Jahwes hinzutritt. Insbesondere müßte man dann Ex. 3, 12 sagen, Jahwe sei unlogisch, indem er Mose ein oth nenne; denn daß Jahwe es war, der Mose rief, das war dort ja hinlänglich klar.

5. Hier sei ein Abschnitt über die Terminologie der Einführung eines oth eingeschoben. In der Regel sagt der Prophet, bzw. Gott selber, einfach im Anschluß an das Offenbarungswort: wezäh lekha ha'oth (cf. Ex. 3, 12; 1. Sam. 2, 34; 10, 1; 2. K. 19, 29; 20, 9; Jes. 37, 30; 38, 7; Jer. 44, 29; vgl. 1. K. 13, 3). Es kann aber auch vorkommen, daß derjenige, für den die Offenbarung bestimmt ist, ein oth — das sonst ganz selbstverständlich durch den Offenbarungsmittler gegeben wird — vermißt und darum bittet. Das ist z. B. der Fall in 2. K. 20, 8 (14): Hier fragt Hiskia den Propheten Jesaja, der ihm die Heilung verheißen hat (in Vers 7 ist wohl nach LXX die Punktation zu ändern, cf. BHK[3]): *Und was ist mir das Zeichen, daß mir Jahwe Heilung schaffen wird und ich am dritten Tage ins Haus Jahwes hinaufziehen werde?* Und höchst bereitwillig, ohne diese Frage als ungehörig zu empfinden, gibt ihm Jesaja ein oth. — Die Bitte Gideons (Ri. 6, 17; cf. Ri. 6, 36 ff.!!) ist genau entsprechend: *Tue mir ein Zeichen für das, was du mit mir redest!* Einmal aber (Jes. 7, 11) fordert der Prophet denjenigen, dem seine Offenbarung bestimmt ist, in größtem Pathos sogar auf, selber ein Zeichen zu fordern (še'al lekha oth), und zwar irgend ein Zeichen, so unerhört es auch sein möge, sei es oben im Himmel oder unten in der Šeol. Ahaz weigert sich: lo äš'al welo anassäh äth JHWH. Dabei gebraucht er dasselbe Verbum wie Gideon (Ri. 6, 39): anassäh. Es ist in der Tat ein Versuchen Gottes, diese Aufforderung an ihn,

nicht nur sein Wort ergehen zu lassen, sondern dazu auch ein oth zu tun oder zu errichten, zu zeigen, daß er in Wahrheit gesprochen und mächtig und Willens ist, dem Gesprochenen gemäß zu handeln. — Doch ist damit bereits der theologische Gehalt der Zeichen berührt, der später ausführlich zur Sprache kommen soll. Für den Augenblick genügt es, festzustellen, daß wir es bei den othoth im Munde von Propheten mit einer durchaus gebräuchlichen Offenbarungsform zu tun haben, mit der man rechnet, und deren Umfang und Bedeutung darzustellen Sache des 10. Kapitels sein wird.

6. Diese Feststellung wird bekräftigt durch Dt. 13, 2 f. (zu dieser Stelle vgl. Anm. 6). Wenn der Prophet oder Träumer auftritt, um für seinen fremden Gott Propaganda zu machen, dann ist sein Auftreten ein ganz charakteristisches: *Wenn in deiner Mitte ein Prophet oder Träumer aufsteht und in Beziehung auf dich* (eläkha) *ein oth oder mopheth «gibt»* (nathan, cf. Kap. 2, 4), *und es trifft dieses oth oder mopheth ein* (bo' cf. Kap. 1, 8), *(das er gegeben hat), indem er sagte: Lasset uns andern Göttern folgen, die du nicht kennst und ihnen dienen* ... Der Prophet spricht also nicht nur allgemein von seinem Gott, wo er wohnt, wie er verehrt sein will, was er seinen Verehrern zu bieten vermag und wie er diejenigen bestraft, die nicht tun, was er verlangt — er wird das alles sicher auch sagen — sondern zu dem allen hinzu gibt er seinem Zuhörer noch ein ganz bestimmtes oth. Vermutlich wird er sagen: «Und das sei dir das oth, daß das alles wahr ist, was ich dir über meinen Gott gesagt habe; das ist das oth, das euch mein Gott gibt, daß ihr ihm folgen und ihn verehren sollt: Siehe, das A ist B und es soll C werden!» Entweder hat dann der Prophet irgend ein «Zauberstückchen» vorgeführt — nicht aus eigener Vollmacht, sondern weil sein Gott (bzw. dahinter letztlich Jahwe) durch ihn wirkt — oder das Zeichen war eine echte Weissagung; auf jeden Fall hatte er bei Eintreffen oder genauer Erfüllung des vorgesagten oth alle Aussicht, für seinen Gott Proselyten zu machen. Ueber den Sinn auch dieses Zeichengebens werden wir, um die Bedeutung von oth zu ermitteln, noch ausführlich zu handeln haben; hier sei nur noch einmal der Anlaß hervorgehoben, bei welchem von einem oth die Rede ist: Der Prophet eines fremden Gottes macht als dessen Bote Propaganda für ihn und tut das, indem er zu dem offenbarenden Wort ein oth treten läßt. So hat auch hier das oth seinen Sitz in der Wortoffenbarung.

7. Dasselbe ist nun auch der Fall an einigen späteren Stellen, die auch von Offenbarungen fremder Götter handeln: Jer. 10, 2 und Jes. 44, 25. — Der genaue Sinn und der Zusammenhang der einzelnen Aussagen in Jer. 10, 2 ff. sind schwierig zu fassen. Wir brauchen uns nicht auf Einzelheiten einzulassen; indessen läßt sich doch sagen, daß — in unverkennbarer Berührung mit Dtjes. — vom Götzendienst der Heiden die Rede ist. Wir hören von Holz, im Wald abgeschnitten, von Handwerkern, die es mit ihrem Beil behauen und mit Silber und Gold überziehen. Und vorher heißt es nun, als Aufforderung an die Israeliten: *Entsetzt euch nicht vor den Zeichen des Himmels!* Die othoth am Himmel sind hier vielleicht (15) nur die absonderlichen, beunruhigenden Himmelserscheinungen, wie Sonnenfinsternis, Mondfinsternis, Kometen usw., vielleicht aber ist hier doch auch Astrologie im weiteren Sinne verboten — wir können das nicht entscheiden. Jedenfalls sind diese «Zeichen» in Verbindung gebracht mit den Götterbildern der Heiden. Und das entspricht durchaus dem, was wir über die Weltanschauung des alten Orients wissen (s. Kap. 10, A.): Was am Himmel geschieht, das sind die Offenbarungen der Götter, deren Manifestationen, — oder besser: deren sowohl in den Naturdingen, wie Gestirnen, Meer usw., wie auch in jedem einzelnen Kultbild vollkommen enthaltene Wesenheiten — (16) die Heiden in ihrem Kult verehren.

Jes. 44, 25 heißt es von Jahwe: *Er zerbricht die othoth der Wahrsager* (barim, s. o.). Die Barim sind die Dolmetscher ihrer Götter, und die othoth sind die Zeichen, die sie ankündigen als Offenbarungen derselben. Außerdem aber nähert sich hier — das Stück steht in Dtjes.! — die Bedeutung von oth außerordentlich stark derjenigen des akk. ittu, pl. idâti: die barê sind diejenigen, welche die idât ilâni auslegen und verkündigen (cf. MEISSNER, Bab. und Ass. II, 65 f.). Jahwe aber zerbricht diese Zeichen, er macht sie ungültig und unwirksam, macht die Weisheit dieser Priester zur Torheit. Er ist also noch stärker und eigenmächtiger als gewisse babylonische Götter, z. B. Sin, von dem es heißt, er sei muchalliq idâti limnêti la ṭâbâti, «der die bösen, nicht guten Vorzeichen zunichte macht» (cf. KNUT TALLQUIST, Akk. Götterephitheta, [1938] S. 99), oder Ea, Šamaš und Marduk, die man preist als «mupassisû idâti ittâti limnêti», «die austilgen die bösen Kräfte und Vorzeichen» oder: «mupašširû namburbê» «die bewirken die Lösung (der Folge böser Zeichen)» (s. KUNSTMANN, Die bab.

Gebetsbeschwörung, LSSNF II, 1932, S. 10). Jahwe zerbricht und macht zu Lügen alle Zeichen überhaupt, welche «chaldäische» Priesterwissenschaft zu erkennen glaubt; er ist nicht nur, wie Nebo, Šamaš, Ea und Marduk Helfer gegen die schlimmen Vorzeichen, sondern durch ihn wird jeder Versuch zunichte, sich mittels heidnischer Orakel der Zukunft und des Erfolges zu vergewissern. — Wir halten wiederum fest: oth gehört in die Sphäre der Offenbarung eines Gottes, hier also des heidnischen.

8. Eine besondere Gruppe der alttestamentlichen oth-Stellen wird gebildet durch die Aussagen über die othoth, welche Moses und Jahwe in Aegypten taten. Mose und Jahwe — dies war nach GRESSMANN, Mose S. 96 die historische Reihenfolge. Nach ihm hat E die ältere Form der Sage bewahrt, in der «Jahwe im letzten Grunde überhaupt überflüssig ist». Auf diese Behauptung GRESSMANNs, wonach also die ursprünglichen Erzählungen über die ägyptischen othoth nichts wußten von einem Eingreifen Jahwes, sondern Mose den eigentlichen Wundertäter sein ließen, muß später (s. S. 31 ff.) kurz eingegangen werden. Nach unserm heutigen Text freilich — und es geht ja hier darum, zu bestimmen, bei welchen Anlässen, für uns faßbar, das Wort oth gebraucht wurde, wobei Spekulationen über frühere Stufen der Sage müßig sind, da wir ja nicht wissen können, ob in solchen Urformen dieselben Ausdrücke Verwendung gefunden hätten — ist es immer Jahwe, der das oth tut, bzw. durch Mose vermitteln läßt. Das sei kurz an 4, 1—8 (gewöhnlich J zugewiesen) illustriert. Mose wendet da in seinem Gespräch mit Jahwe ein, daß die Israeliten nicht auf seine Stimme hören und seine Sendung bestreiten könnten. Darauf befiehlt ihm Jahwe, den Stab, den er in der Hand hält, auf den Boden zu werfen; er tut es in Gehorsam, ohne zu wissen, was geschehen wird. Sofort verwandelt sich der Stab in eine Schlange, vor welcher Mose die Flucht ergreift. Darauf befiehlt ihm Jahwe von neuem, die Schlange am Schwanze zu packen; er tut es, und sie verwandelt sich zurück in den Stab. Ebenso ergeht es Mose mit seiner Hand, die er auf Geheiß Jahwes in den Busen steckt, und die zu seinem Entsetzen weiß wird von Aussatz wie Schnee. Mose tut gar nichts bei diesen «Zauberkunststückchen», er ist absolut passiv, indem er lediglich die Befehle Jahwes ausführt. Jahwe allein ist es, der handelt. Und dann heißt es V. 8: *Wenn sie dir nun nicht glauben und auch nicht auf die Stimme des ersten oth hören, dann werden sie glauben auf*

die Stimme des andern oth hin. Was an Mose geschehen ist, soll sich also vor den Israeliten wiederholen, nicht weil nun Mose von Jahwe in der Zauberei unterrichtet worden wäre, sondern weil Jahwe wiederum in derselben Weise an ihm handeln wird. Und dieses Handeln Gottes mit dem Stab und mit der Hand ist ein oth für die Israeliten. Das oth wird die Ergänzung sein für das offenbarende Wort Jahwes, der den Israeliten durch Mose Rettung aus Aegypten verheißt. Mose wird unter den Israeliten auftreten wie einer der Propheten von Dt. 13, nur mit dem — allerdings entscheidenden — Unterschied, daß er für Jahwe wirbt und eben Jahwes «Prophet» ist. Das Endziel der othoth ist, das Vertrauen der Israeliten in die durch den Propheten Mose, im Auftrage Jahwes, in Aussicht gestellte rettende Tat Jahwes zu stärken, d. h. der Offenbarung Jahwes Gehör zu verschaffen. Als Anlaß für den Gebrauch des Wortes oth eruieren wir also auch hier wieder die Offenbarung Gottes.

Daß Mose die othoth wiederholen soll, bzw. daß Jahwe sie durch Mose wieder wird geschehen lassen, ist zwar in der Erzählung nirgends ausdrücklich gesagt. Man hat darum schon vermutet, daß diese beiden othoth ursprünglich gar nicht für das Volk bestimmt waren, sondern den Unglauben des Mose hätten beseitigen sollen. Nach GRESSMANN, S. 47, hat man dann später an diesem Unglauben des Mose Anstoß genommen und den Unglauben nicht Mose, sondern dem Volke beigelegt (E). «Ein jüngerer Redaktor wollte die Rezension des J nicht verloren gehen lassen und überarbeitete sie daher, nicht ganz geschickt, nach dem Muster von E.» — Diese Konstruktion ist einleuchtend. Die othoth, die Mose da erfuhr, würden dann in eine Linie zu stellen sein mit den othoth Gideons. Indessen müssen wir doch, um den Sprachgebrauch für oth feststellen zu können, auch zu verstehen suchen, was sich denn dieser «ungeschickte Redaktor» unter dem von ihm geschilderten Vorgang vorgestellt hat. Und da kommt wohl doch nur die Auskunft in Frage, daß er sich jene für Mose so überraschenden zeichenhaften Ereignisse am Gottesberg nur als die erste Vorführung dessen dachte, was Jahwe angesichts des zu erwartenden Unglaubens des Volkes zu tun beabsichtigte. Die erste Vorführung erfolgte wohl als Instruktion an Mose; und gleichzeitig will der Erzähler zweifellos das alleinige Wirken Jahwes bei den übrigen othoth in Aegypten unmißverständlich schildern, wie ja auch der gleich zu besprechende Vers 4, 28 das noch einmal aufzunehmen scheint *(... welche er ihm befohlen hatte).*

Gleich wie mit Ex. 4, 1—8 verhält es sich auch mit den andern oth-Stellen beim Exodus. Ich erwähne die meist der jehovistischen Redaktion zugeschriebene Stelle Ex. 4, 28: *Mose tat Aaron kund alle Worte Jahwes und alle othoth, welche er ihm befohlen hatte.* Wort Jahwes und oth gehören zusammen. Nach der Aussage dessen, der hier das Wort oth vewendete, hat Mose nicht etwa als wundermächtiger Zauberer in eigenem Interesse othoth, im Sinne von «Zauberstückchen» vorführen wollen; vielmehr sollten othoth

geschehen einzig und allein darum, weil sie von Jahwe als notwendiger und selbstverständlicher Bestandteil seiner Offenbarung verordnet worden waren.

Weiter Ex. 8, 19 (J): Mose erhält von Jahwe Befehl, vor Pharao hinzutreten und zu ihm zu sagen: *So spricht Jahwe: Entlaß mein Volk...; denn wenn du mein Volk nicht entlässest, dann..* (es wird der genaue Verlauf der Plage geweissagt, und zum Schluß:) *Auf morgen wird dieses oth sein.* Mose soll, das wird hier besonders schön deutlich, wie ein Prophet, ein Abgesandter Gottes, auftreten, soll seinen Botenspruch sagen, zusammen mit einem oth.

Ex. 8. 19b wird von GRESSMANN, S. 71, als ein erst später dem ursprünglichen Bilde aufgesetztes Licht betrachtet. Das hat allerdings auf die Untersuchung unseres Begriffes keinerlei Einfluß; höchstens wird auch dadurch bewiesen, daß die ägyptischen Plagen tatsächlich als othoth aufgefaßt wurden, und zwar schon von J (denn GRESSMANN sucht mit dem Auslöschen der sekundär aufgesetzten Lichter eine vorjahwistische Stufe der Ueberlieferung zu bekommen).

Schließlich bleibt noch die schwierigere Stelle Ex. 4, 17: Gott sagte zu Mose am Sinai: *Und diesen Stab da nimm in deine Hand, mit dem du die othoth tun sollst.* Der Vers wird, weil darin die Rede ist vom «Gottesstab», E zugewiesen. Die Frage ist in unserem Zusammenhang darum von Belang und nicht leicht zu behandeln, weil GRESSMANN (Mose und seine Zeit, [1913], S. 84 ff.) glaubte beweisen zu können, daß nach der Ueberlieferung, die E vorlag, Mose der Thaumaturg war und nicht Jahwe. Eine Verschiebung des Ursprünglichen glaubte er dann darin feststellen zu können, daß Jahwe am Anfang den Auftrag zum Zaubern gibt, und ferner darin, daß Jahwe den Pharao verstockt. Außerdem wurde der Charakter der Taten verwandelt: Während E ursprünglich nur von Schauwundern des Zauberers Mose erzählte, sind diese nachträglich unter dem Einfluß der jahwistischen Darstellung zu Plagen verändert worden.

GRESSMANN schält also eine elohistische Ueberlieferung heraus, in der Jahwe tatsächlich keinen Platz findet. Diese Ueberlieferung hält er außerdem — und das ist ihm wohl das Wichtigste — für älter und ursprünglicher als die jahwistische, nach welcher Jahwe die Zeichen tut und jeweils durch Mose ansagen läßt. Ueber die historische Wahrscheinlichkeit dieser Konstruktion soll unten in einem Exkurs kurz gesprochen werden; zunächst wollen wir hier ins Auge fassen, was sich daraus für Ex. 4, 17 ergibt. Diese Stelle gehört demnach einer zweiten Schicht der elohistischen Ueberlieferung an, in welcher die oben erwähnten Verschiebungen des

ursprünglichen Wortlautes und Sinnes vorgenommen wurden. Das scheint mir nun allerdings für den oth-Begriff gar keinen Einfluß zu haben. In dem uns heute vorliegenden Texte ist alles so vollkommen miteinander und ineinander verzahnt: Gott befiehlt dem Mose, den Stab mitzunehmen, mit dem er die othoth tun soll; später führt Mose den Auftrag aus, Gott aber verstockt das Herz des Pharao, damit Mose, bis der Höhepunkt erreicht ist, noch mehr Zeichen tun kann — das alles ist so selbstverständlich und in sich geschlossen und sinnvoll, daß man nicht recht einsieht, welches Interesse eigentlich zum Abheben einzelner Schichten innerhalb dieser (elohistischen) Ueberlieferung führt. Wenn GRESSMANN z. B. S. 83 erwähnt, die Redewendung, daß Jahwe das Herz Pharaos verstockt habe, entstammte wohl der Reflexion über das merkwürdige, psychologisch unbegreifliche Verhalten des Pharao, und hier zeigten sich «die ersten Spuren einer Theologie, die einerseits zwar die Gottheit zu einem allmächtigen Wesen erhöht, andererseits aber ihre sittlichen Qualitäten bedenklich erniedrigt», so erkennt man sofort, daß hier auf Grund subjektiver Werturteile angeblich objektive historische Vorgänge konstruiert werden. Ich kann mich darum nicht entschließen, GRESSMANN auf diesen seinen überlieferungsgeschichtlichen Wegen zu folgen; denn um Gebrauch und Sinn des Begriffes oth zu ermitteln, haben wir uns einfach an den gegenwärtigen Text zu halten und erst dann in historisch tiefer liegende, kritisch ermittelte Zeiten hinabzusteigen, wenn sich das wirklich als notwendig, fördernd und — möglich erweist. Daß das in Ex. 4, 17 der Fall ist, hat m. E. GRESSMANN nicht gezeigt.

Es sei nur kurz darauf hingewiesen, auf wie schwachen Füßen überhaupt die Voraussetzung der traditionsgeschichtlichen Analyse der Auszugsgeschichte, nämlich die Quellenscheidung, steht — abgesehen von der auch hier ziemlich einfachen Ausscheidung des P. Ich erinnere an die ganz andere Analyse des Textes durch RUDOLPH, Der «Elohist» von Ex. — Jos., BZAU 68, 1934, die mir jedenfalls in mancher Hinsicht sehr zusagt (doch vgl. dazu EISSFELDT, Die Komposition von Ex. 1—12, ThBl 1939, S. 224 ff.). RUDOLPH sucht zu beweisen, daß die Annahme einer Quelle E ein «Irrweg der Pentateuchkritik» war (cf. VOLZ u. RUDOLPH: Der «Elohist», ein Irrweg der Pentateuchkritik? BZAW 67, 1933). Das scheint gerade in der Perikope von den ägyptischen Plagen keine Schwierigkeit zu sein, da in der Tat auch nach der Analyse GRESSMANNs der «Elohist» nur in ganz kläglichen Trümmern erhalten ist. Seine Ausscheidung stützt sich eigentlich nur auf den Terminus «Gottesstab». Dazu bemerkt RUDOLPH S. 14 d: «und nun noch die Leidensgeschichte von 4, 17! . . . Nach jeder gesunden Exegese geht «dieser Stab» (4, 17) auf den von V. 2 und «die Wunder» auf die von V. 4—9. Und das ist auch ganz in Ordnung.» Dem kann ich nur beistimmen; überhaupt liest sich der Zusammenhang von 4, 1—17, abgesehen vielleicht von kleineren Ergänzungen (etwa V. 9), völlig glatt. — Natürlich ist da-

DX71.7 1/12/57 3714

mit die Existenz eines E. überhaupt, etwa in Gn., in keiner Weise widerlegt; allein bei der Auszugs- und Zeichentradition ist seine Ausscheidung schwierig, wenn nicht unmöglich. Daraus sichere Schlüsse über Entstehung und Geschichte der Zeichentradition zu ziehen, geht nicht an.

Wir können also nicht — wie GRESSMANN tut — mit einer Ueberlieferung über die ägyptischen Zeichen rechnen, in der Jahwe keinen Platz hatte. Die Tradition, so wie sie uns erhalten ist und soweit wir sie mit Recht und ohne falsche Voraussetzungen historisch-kritisch verfolgen können, weiß nur von othoth, die Mose getan hat als Vertreter Jahwes, auf seinen Befehl, als sein Repräsentant und Vertreter. Aussagen, die weiter gehen, beruhen auf für unsere — und wohl auch andere — Untersuchung völlig unfruchtbaren Spekulationen.

Noch kurz sei nun auf die historische Wahrscheinlichkeit der Behauptung GRESSMANNs eingegangen, daß hinter der uns heute vorliegenden Ueberlieferung über die ägyptischen Zeichen Gottes durch seinen Gesandten Mose eine ältere, jahwe-lose Fassung liege, in der einfach Mose ein wundermächtiger Zauberer war und ad maiorem gloriam sui ipsius mittels des Zauberstabes seine Zauberstückchen vorführte.

Es scheint mir, kurz gesagt, ganz unwahrscheinlich zu sein, daß in Israel eine solche jahwe-lose Tradition entstehen konnte vor der Jahwe-Tradition. Der wichtigste und entscheidende Impuls, den Israel von Aegypten und dem Auszug her erhielt, war doch immerhin das Erlebnis der Errettung durch Jahwe:

Singt Jahwe, denn hoch erhob er sich,
Roß und Reiter warf er ins Meer! (Ex. 15, 21.)

Nicht ein Sieg Moses oder Israels über die Aegypter wird in diesem ältesten Denkmal, das zugleich der Kristallisationspunkt aller Auszugstraditionen wurde, besungen, sondern eine wunderbare Rettertat Jahwes. Jahwe hatte geholfen, er hatte sich als mächtig erwiesen, er hatte die Aegypter zur Freigabe Israels gezwungen — da ist es nicht wahrscheinlich, daß nach diesem ältesten Liede über die damaligen Vorgänge, dessen Gehalt durchaus demjenigen der gesamten israelischen Welt- und Geschichtsanschauung entspricht, eine Erzählung aufkommen konnte, die nichts von Jahwe wußte. — Weiter: Dort, wo wir ein Heldenlied besitzen, dessen Ursprung anerkanntermaßen recht nahe an die geschilderten Ereignisse heranreicht, nämlich beim Deboralied, wird auch nicht die Heldin und ihre Tat «jahwe-los» besungen, sondern der eigentliche Held, der Hauptheld, ist Jahwe, der auszog von Seir, um für Israel zu kämpfen. Es ist wohl so, daß Jahwe im Denken, Fühlen, Singen und Erzählen der Alten viel lebendiger und gegenwärtiger war als in demjenigen des modernen Menschen. Im ganzen A. T. ist der «religiöse Heros» nur deswegen der Verehrung des Volkes teilhaftig, weil er mit Jahwe in besonderer Verbindung steht. Mose aber ist im A. T. der religiöse Heros par exellence; ja er steht sogar mit Jahwe in ganz besonders innigem, ausnahmsweisen Verhältnis (man vergleiche nur Ex. 19; 24; 33 f.; Nu. 12, 7 f.; ferner Dt. 34, 10—12). Wenn aber Mose als dieser einzigartige Mann Jahwes in der Erinnerung seiner Landsleute lebte, wenn ferner in der frühesten faßbaren Tradition über Mose und die Rettung aus Aegypten, im Schilfmeerlied, Jahwe als der große Held gefeiert wurde

— was berechtigt uns da zu der Annahme GRESSMANNs, daß die älteste elohistische Tradition über Mose mit Jahwe nichts anzufangen wußte? (17)

Der Sinn der Erzählungen über die othoth in Aegypten war also niemals der, Mose als Wundertäter groß zu machen, sondern immer nur der, die othoth zu der mündlichen Wortoffenbarung Jahwes — sei es an Israel, sei es, wie meistens, an Pharao und die Aegypter — als Ergänzung hinzutreten zu lassen. Welchem Zwecke diese Ergänzung der Wortoffenbarung durch ein oth diente, welches der Sinn dieser Tatsache ist, werden wir im zweiten Teile unserer Arbeit darlegen; für Ex. 4, 17 ergibt sich aber aus diesen Ueberlegungen, daß auch diese Stelle nicht anders aufzufassen ist als alle andern. Mose soll den Stab nehmen, um mit ihm im Namen Jahwes die othoth auszuführen, die Jahwe selber seiner Wortoffenbarung hinzuzufügen gedenkt. Letztlich wird nicht Mose die othoth tun, sondern Jahwe.

Dagegen hat GRESSMANN wohl richtig, jedenfalls überzeugend, herausgearbeitet, daß es über die Art der othoth einmal verschiedene Traditionen gegeben haben mag: «Die einen fabulierten von Wundern, die andern von Plagen. Ob dieses oder jenes Motiv älter ist, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden.» (S. 96). Wir werden beifügen: Diese Entscheidung ist auch gar nicht nötig; denn GRESSMANN hat in seiner Analyse gezeigt, daß das Wunder- und das Plagenmotiv in der Ueberlieferung ineinander übergingen, daß insbesondere das Plagenmotiv zu überwuchern begann. Wir werden diese Erkenntnis weniger zu historisch-spekulativen Entwicklungstheorien benutzen, als vielmehr den Schritt wagen, daß also offenbar die Israeliten jedenfalls sehr früh zwischen Plagen und Wundern nicht mehr unterschieden, daß beides für sie irgendwie zusammengehörte. Und diese Tatsache zeigt sich noch darin, daß für beide dieselben Termini gebraucht werden: oth und mopheth.

9. Das für die behandelten vordeuteronomistischen Stellen gefundene Ergebnis, daß die othoth in Aegypten zur Wortoffenbarung Jahwes hinzutraten, gilt auch für den darauf fußenden deuteronomistischen Sprachgebrauch. Da dieser in einem eigenen Kapitel eingehend dargestellt und im Zusammenhang untersucht werden wird, genüge hier die Feststellung, daß auch dort die othoth in die Sphäre der Offenbarung gehören.

10. Wie ist der Anlaß für den Gebrauch von oth an den Stellen Ex. 13, 9; Dt. 6, 8; 11, 18 zu definieren? Wir lesen hier, die Israeliten sollten das Passahgesetz, das šemaᶜ, bzw. das ganze Gesetzbuch «zu einem oth, auf die Hand binden.» — Die Beantwortung unserer Frage ist hier nicht leicht; es wird ja nicht gesagt: dieser oder jener Vorgang, diese oder jene Sache ist ein oth, oder ist als oth zu

betrachten; vielmehr soll etwas anderes den Charakter und die Funktion eines oth erst bekommen. Funktion und Bedeutung des Wortes oth müssen also bekannt sein, sonst kann weder die Stelle als Ganzes erklärt, noch etwa Charakter und Funktion des Wortes oth aus dieser Stelle erklärt werden. Trotz dieser Schwierigkeit lassen sich indessen einige bedeutsame Feststellungen machen. Wenn wir als Charakteristikum des Begriffes in der älteren Literatur herausgeschält haben, daß er durchwegs seinen Sitz in der Wortoffenbarung Gottes hat, so trifft das auch für die hier zu untersuchenden Stellen zu: die Reden, aus denen sie herausgegriffen sind, drehen sich um das offenbarte Gesetzeswort Jahwes, das von den Israeliten auf besondere Weise beherzigt werden soll. Wenn wir aber an allen bisher erwähnten Stellen sagen konnten, das oth ergänze oder begleite eine Wortoffenbarung Gottes, so trifft das für Ex. 13, 9; Dt. 6, 8; 11, 18 nicht zu. Vielmehr sind hier Offenbarungswort und oth nicht parallel, sondern das Offenbarungswort soll zum oth werden. Das hängt nun aber zusammen mit dem eigenartigen Offenbarungsbegriff der Einleitungsreden zum Dt. Diese Reden wollen betonen, daß Jahwe nach der Erwählung und Errettung Israels, nach Erweisen seiner Macht durch seine othoth (cf. unten Kap. 11!), durch seinen Knecht Mose auch die vollkommene Offenbarung seines Willens hat ergehen lassen, mit dem Zweck, seinem Volke durch diese abschließende und vollständige Willensoffenbarung das «Leben» in dem Lande zu ermöglichen, das er ihren Vätern zugeschworen hatte. Die Offenbarung Jahwes ist also nach diesen Einleitungsreden ausdrücklich etwas einmal, durch Vermittlung des «Knechtes Mose» in der Vergangenheit Geschehenes und nun einerseits im Buche, andererseits in direkter Weitergabe vom Vater auf den Sohn, einfach Weitertradiertes (cf. Dt. 4, 13; 5, 29 ff.; 6, 7; 9, 11; 10, 2 ff. 12 ff.; 11, 19 usw.). Sie ist nicht mehr, wie bei den Propheten oder in den alten Erzählungen, aktuelles, an die Menschen je und je ergehendes Wort; kurz, das Gotteswort ist zum «Wort Gottes» geworden. Und bei diesem Offenbarungsbegriff, dem Offenbarungsbegriff der «Buchreligion», ist selbstverständlich ein das Offenbarungswort begleitendes und ergänzendes oth nicht nur überflüssig sondern geradezu undenkbar. Die Offenbarung liegt ja faßbar, sichtbar, jederzeit lesbar oder wiederholbar vor; die geschriebene und überlieferte Urkunde der Offenbarung nimmt selber den Platz des oth ein: *Du sollst sie zu einem oth auf deine Hände binden!*

Eine ähnliche, wenn auch nicht in allen Punkten gleichförmige Entwicklung vollzieht sich später im Islam (s. etym. Anhang). Die alte Bedeutung des Wortes «âya», nämlich «ein die Allmacht und Weisheit Gottes offenbarendes Wunderzeichen», ist dort durchaus lebendig geblieben. Die âyât sind im Koran Offenbarungen Allahs. Dann aber wird âya zum t. t. für den einzelnen offenbarten Koranvers, da ja der Koran als die Offenbarung Allahs betrachtet wurde.

Auf Grund dieser Erwägungen lassen sich nun doch einige Aussagen machen über den Anlaß, der in Ex. 13, 9; Dt. 6, 8; 11, 18 zum Gebrauch des Wortes oth führte. Noch hangen diese othoth zusammen mit der Offenbarung Gottes; aber die alten Voraussetzungen sind nicht mehr gegeben. Die deuteronomistischen Schriftsteller kennen als Theologen Jahwe nicht mehr als den Gott, der in jeder Situation durch einen inspirierten Propheten spricht und diese seine Rede durch ein oth ergänzt. Sie kennen Gott als den, der in der Vergangenheit gesprochen hat, dessen längst ergangenes, endgültiges Wort man als oth behandeln soll.

Damit aber ist für die Bedeutung des Wortes oth ein neuer Weg aufgetan. Wir stehen in einer neuen Welt: der des Judentums. Die alte Bindung der othoth an die aktuelle Wortoffenbarung Gottes besteht nicht mehr; denn der Gott des Judentums sendet keinen Mose oder Jesaja mehr.

Das deuteronomistische Gesetzeskorpus scheint noch eher mit freier Prophetie zu rechnen (cf. 18, 15 ff.; auch 13, 1 ff.), und durch falsche Propheten mit ihren othoth stellt ja Jahwe auch noch je und je die Israeliten auf die Probe. Trotzdem bleibt wohl die oben gemachte Feststellung aufrecht; denn der Charakter der exilischen und nachexilischen Prophetie ist ja jedenfalls gegenüber der früheren grundlegend verändert, cf. SMEND, Rel.-Gesch.[2] (1939), S. 341 ff.; ED. MEYER, Entstehung des Christentums, Bd. II (1921), S. 4 ff.; RUD. MEYER, Der Prophet aus Galiläa, (1940), S. 41 ff.

11. In der späteren (exilischen und nachexilischen) Prophetie ist der Anlaß, bei welchem der Begriff oth gebraucht wird, in ähnlicher Weise etwas verschoben. Es handelt sich um die Stellen Jes. 19, 20; 55, 13; 66, 19. Ueberall machen wir dieselbe Beobachtung: Das oth hat zwar noch immer seine Funktion innerhalb der Offenbarung Jahwes; und doch ist diese Funktion ganz anders als bei den früheren Propheten. Jes. 19, 20: *An jenem Tage wird ein Altar sein für Jahwe mitten im Lande Aegypten und eine Masseba für Jahwe an seiner Grenze; und er wird sein zum oth und zum Zeugen für Jahwe im Lande Aegypten: wenn sie zu Jahwe schreien vor ihren Bedrängern, dann wird er ihnen einen Retter senden* .... Der Altar bekommt also die Funktion eines oth, das Zeugnis ablegt (cf. Gn. 31, 44 ff.!) von Jahwe, seiner Gegenwart seinem offenbarten

Willen, in der Not zu helfen. Er wird so zu einer Dauerinstitution, zu einem Symbol und ist nicht etwa die Begleitung zu einer aktuellen, einmaligen Willensäußerung Jahwes, wie ein oth bei den alten Propheten aufzufassen ist. DUHM und MARTI erinnern mit Recht an das Regenbogenzeichen des P (Gn. 9, 12—17; s. u. Kap. 12). MARTI schreibt außerdem: «Der Kultus erinnert Jahwe daran, daß er in Aegypten Verehrer hat, deren Beschützer er ist». Das oth schaut also hier noch nach einer andern Richtung; es hat eine doppelte Funktion: es dient nicht nur dem Geschehen zwischen Gott und dem Menschen, sondern auch — allerdings als Geschenk und von Gott bewilligte Folge dieses Geschehens zum Menschen hin — demjenigen zwischen dem Menschen und Gott. Wie der gal-ʿed, der Steinhaufe, den Jakob und Laban zum «Zeugen» für ihren Vertrag machen (Gn. 31), für beide Teile, «zwischen denen» er steht, verpflichtend wirkt und insofern eine Institution darstellt, deren unbeirrbare und absolute Neutralität die gegenseitigen Beziehungen wohltuend sichert, so werden Altar und Massebe Jahwes in Aegypten für beide Teile, für Jahwe und seine Verehrer, verpflichtend wirken und als neutrale Dauerinstitution beider Verhältnis sichern. Das oth erinnert die Menschen ständig an die geschehene, verheißende Offenbarung Jahwes, und andererseits verpflichtet sich Jahwe selber, auf Grund dieses oth seine geoffenbarte Verheißung aufrechtzuerhalten und einzulösen. — Wir haben damit den besonderen Anlaß umschrieben, der Jes. 19, 20 zur Verwendung unseres Begriffes führte: es ist die Berith Jahwes. Von dieser ist allerdings in unserem Abschnitt nicht ausdrücklich die Rede; außerdem liegt der Nachdruck, trotz der erwähnten doppelten Richtung der Funktion, eindeutig auf dem Offenbarwerden Gottes. (Dieser Umstand bedingt auch, daß die beiden Stellen Gn. 31 und Jes. 19 nur in einigen äußeren Dingen vergleichbar sind und sich im Entscheidenden völlig gegensätzlich zueinander verhalten: Dort schließen zwei menschliche, gleichberechtigte Partner den Bund, hier aber gehen Initiative und Handeln einzig und allein von Jahwe aus, wobei die Menschen nur freudig zustimmen und sich daran halten können.) Trotz des Fehlens des Begriffes Berith wird man aber sagen dürfen, daß dasselbe Denken im Hintergrunde steht, das dann bei P in vollendeter Klarheit und theologischer Systematik ausgebreitet wurde (cf. Kap. 12).

Nicht sehr leicht ist der Anlaß zum Gebrauch von oth zu bestimmen in Jes. 55, 13:

An Stelle des Dorngestrüpps (?) wird Zypresse wachsen,
An Stelle der Nessel (?) wird Myrte sprossen;
und es wird sein für Jahwe zum Namen,
zu einem ewigen oth, das nicht vernichtet wird.

Die das «Trostbuch» Deuterojesajas abschließende Gottesrede 55, 8—13 zerfällt zunächst in drei Abschnitte: den zusammenfassenden Hinweis auf die schlechthinnige Ueberlegenheit der «Gedanken» Jahwes über diejenigen der Menschen, V. 8f., die bestimmte Aussage, daß Jahwes Wort unbedingt wirksam sei, V. 10f., die erneute ausdrückliche Zusage des Heils an die Adressaten der Offenbarung, d. h. die Exulanten, daß sie in Freuden (aus dem Land der Verbannung) ausziehen, in Heil (durch die Wüste) geführt werden, wobei Berge und Hügel und die Bäume sich freuen und die häßlichen Pflanzen sich in schöne verwandeln, V. 12. 13a. Und daran schließt sich die Aussage V. 13b: *Und es wird werden für Jahwe zum Namen, zum ewigen oth, das nicht vernichtet wird.* Den Höhepunkt der Rede, auf welchen hin alles angelegt ist, bildet zweifellos die Verheißung an die Verbannten. Die andern Abschnitte sind nur die Stufen, die zu diesem letzten, gewaltigen Ausblick hinführen: der erste weist darauf hin, daß jetzt der Plan Jahwes sich zu erfüllen im Begriffe ist, in den die Menschen wegen ihrer Niedrigkeit vor Jahwe keinen Einblick haben können, der aber nun offenbar gemacht ist; der zweite betont mit aller Dringlichkeit, daß Jahwes gesprochenes Wort unbedingt gelte und gar keinen wirksamen Widerstand finden könne; und dann wird eben unser Wort gesprochen, das den Anbruch einer Zeit unendlichen Jubels ankündigt. Wenn es nun am Ende heißt: Das wird zum Namen und oth werden für Jahwe, so kann damit nur das letzte gemeint sein; das heißt: Vers 13b kann sich nicht auf V. 8—11, sondern nur auf Vers 12. 13a beziehen, muß sich aber andererseits auf alle in diesen beiden Versen genannten Dinge erstrecken, und nicht nur etwa auf Vers 13a. Die Bestimmung des Anlasses, der zum Gebrauch des Wortes oth führte, hat darum nach dem Charakter dieser Verse 12 und 13a zu erfolgen, nicht nach den vorhergehenden beiden Abschnitten. Diese Verse aber sind weissagende Offenbarung Jahwes. Das hier Offenbarte wird, wenn es sich einmal erfüllen wird — und es wird sich ganz gewiß erfüllen, das sagen die vorhergehenden Verse aus — zum Namen und oth werden für Jahwe. Daß der Hörer oder Leser wissen muß, was oth bedeutet, bevor er diese Stelle verstehen kann, wird hier besonders klar. Da

es uns jedoch in unserem gegenwärtigen Zusammenhang lediglich darauf ankommt, den Anlaß für das oth zu bestimmen, können wir die Betrachtung dieser Stelle vorläufig schließen (mehr s. S. 115 ff.) indem wir noch einmal auf die Verschiebung gegenüber der klassischen Prophetie hinweisen: Dort sind Offenbarung und oth parallel, hier aber wird die Erfüllung der Weissagung selber zum oth.

Schließlich Jes. 66, 19: Gott spricht: *Und ich werde unter ihnen (den Völkern) ein oth errichten und werde aus ihnen Entronnene senden zu den Völkern . . ., welche noch nichts von mir gehört und meinen kabod nicht gesehen haben, und sie werden meinen kabod unter den Völkern verkündigen.* Die Gelegenheit des oth ist hier deutlich die (eschatologische) Offenbarung Jahwes: Indem Gott ein oth aufrichtet, kann sein kabod gesehen werden und ist die Voraussetzung geschaffen, daß alle Völker von Jahwe und seinem kabod hören. Es ist allerdings auch hier nicht genau gesagt, wie die Errichtung des oth vor sich geht, so daß wir auf genauere Aussagen verzichten müssen. Es scheint an irgend eine Machttat Jahwes gedacht zu sein. Jedenfalls ist der Anlaß zum Gebrauch von oth klar: Der Prophet spricht von einem oth Jahwes im Rahmen von dessen Selbstoffenbarung an die Völker.

12. Ganz besonders fesselnd ist es, den Sprachgebrauch von P zu verfolgen, worüber in Kap. 12 ausführlich gehandelt werden wird. Hier hat das oth seinen Sitz eindeutig in der Berith, der Gnadenordnung Jahwes (so ausdrücklich Gn. 9, 2 ff.; 17, 11; Ex. 31, 13. 17; Nu. 17, 3. 25 und dazu unten S. 130 ff.). Das ist, wie sich zeigen wird, auch dort der Fall, wo das oth auch nicht expressis verbis als oth bezeichnet wird; denn «es ist eben das Anliegen von P, einen Geschichtsablauf zu zeigen, in dem von Etappe zu Etappe neue Setzungen Gottes manifestiert werden, und zwar Ordnungen, die in steigendem Maße das Heil des Gottesvolkes begründen und sichern.» (vRAD, Die Priesterschrift im Hexateuch, BWANT, 1934, S. 188; die Hervorhebung von mir). In dieser umfassenden Weltordnung hat alles seinen Sinn und seine Aufgabe im Blick auf deren Zentrum, das Zelt der Begegnung mit ihrem größten Heiligtume, der Lade mit der kapporeth; alles ist hingeordnet auf diesen Mittelpunkt und auf das, was da in wunderbarer Weise Wirklichkeit wird, das Wohnen Gottes in seinem Volk (18). Wo aber immer der Begriff oth auftaucht, da steht er im Zusammenhange dieser von heiliger Ruhe erfüllten Ordnungen, so wenn die

Sterne im Rahmen der wunderbaren Schöpfungsordnung zu othoth und moᶜadium werden sollen (Gn. 1, 14), oder wenn sich die Israeliten lagern sollen bei den ihren Familien zugehörigen othoth, aber ausdrücklich mit Blick auf das Zelt der Begegnung und rings um dasselbe herum (Nu. 2, 2).

Damit ist der Anlaß charakterisiert, der bei P zum Gebrauch des Wortes oth führt. Es bleibt allerdings noch zu suchen, ob der von P gebrauchte Begriff «oth berith» auch außerhalb seiner besonderen theologischen Prägung durch P sich im A. T., wenn nicht belegen, so doch verstehen läßt. Wir haben dazu auf Gn. 31, 44 ff. hingewiesen; es ist dort allerdings das Wort ᶜed gebraucht (wohl wegen der Aetiologie des Namens Gilᶜad), das auch andernorts im Rahmen einer Bundesschlußzeremonie eine Rolle spielt (z. B. Gn. 21, 30; Jos. 24, 22). Dieses ᶜed als Parallelbegriff zu oth ist eine Besonderheit von Jes. 19, 20, die oben vermerkt wurde. Als «Bundeszeichen» für den Bundesschluß zwischen Menschen läßt sich oth im A. T. nicht nachweisen (doch vgl. unter Nr. 13); oth berith erscheint als freie theologische Schöpfung von P. Daß in gewissem Sinne im täglichen Leben Parallelerscheinungen festzustellen sind, wurde vermerkt, ebenso aber auch deren letztliche Unvergleichbarkeit (19).

13. Die Stelle Jos. 2, 12 kann nur für den Sprachgebrauch einer ganz späten Zeit in Anspruch genommen werden. Die Dirne Rachab sagte zu den Kundschaftern: *Und nun schwört mir bei Jahwe, daß ich euch chäsäd* (20) *erwiesen habe und ihr nun euererseits meiner Familie chäsäd erweisen werdet und gebt mir ein sicheres Zeichen.* Die letzten Worte (unethattäm li oth ämäth) fehlen in LXX. Das könnte zwar eine aus Stilgefühl erfolgte Streichung sein (s. HOLZINGER, Komm. 1901, z. St.) — obwohl diese Vermutung nicht recht einleuchtet —, aber man muß doch sehen, daß diese Worte in den Versen 18 f. ihre Ergänzung finden. Dort nämlich geben die Männer, nachdem sie an einem Seil von der Dirne durch das Fenster hinabgelassen worden waren, ihrer Retterin eine rote, gezwirnte Schnur mit der Weisung, dieselbe an das Fenster zu binden und am entscheidenden Tag mit ihrer Familie sich ruhig im Hause zu halten. Diese Situation ist höchst auffallend, wenn nicht unmöglich. Man hat darum das Gespräch zwischen den Kundschaftern und der Dirne — und von da aus dann weiter das ganze Kapitel — auf zwei Quellen verteilen wollen (21), da man überhaupt an-

nahm, der Schwur der Männer (V. 14) und das Fadenzeichen seien einander parallel in dem Sinne, daß sie sich gegenseitig ausschlössen. Dieses Argument verwendet z. B. EISSFELDT (Hex.-Syn., S. 67), der außerdem das Verhältnis zwischen Schwurversion und Schnurversion als Entwicklung im Sinne einer Abschwächung auffaßt und dementsprechend die Verteilung auf die Quellen (Schwur: L) vornimmt. Die Anhaltspunkte in dem Kapitel, die eine Komposition aus zwei Quellen nahelegen würden, reichen indessen bei weitem nicht aus (am ehesten könnte V. 4 a als anstößig empfunden werden, der in gewissem Sinne V. 6 vorausnimmt; doch ist das nicht zwingend). Der Text liest sich, abgesehen von kleinen Wucherungen, die zu streichen sind (s. BHK^3), durchaus glatt (V. 10 f sind vielleicht mit RUDOLPH als deuteronomistisch zu streichen; indessen fügen sie sich recht gut dem Zusammenhang ein, so daß jedenfalls daraus kein Schluß auf eine 2. Quelle zu ziehen ist). Der erste, wirkliche Anstoß findet sich erst V. 17, wo die Männer, unten an der Mauer angelangt, merkwürdigerweise plötzlich noch einmal zu diskutieren beginnen, sich als ihres eben geleisteten Schwures ledig bezeichnen und statt dessen der oben aus dem Fenster des an die mächtige und uneinnehmbare Mauer von Jericho angebauten Hauses schauenden Dirne den roten Faden geben. Es empfiehlt sich daher eher der von STEUERNAGEL (Kommentar, 1899, S. 158; vgl. auch WELLHAUSEN, Die Composition des Hex. 3. A., 1899, S. 117; HOELSCHER, ZAW 38, S. 54) gemachte und von RUDOLPH übernommene und weiter ausgebaute Vorschlag, die Verse 17—19 und 21 als spätere «Verbesserung» und Weiterung des ursprünglichen Textes zu betrachten. Die Erzählung, wie Israeliten einer kanaanäischen Dirne einen Schwur bei Jahwe gaben, war den Späteren religiös anstößig (cf. Ex. 34, 12; Ri. 2, 2); darum wurde im letzten Augenblick der Schwur durch den Faden ersetzt. Dann aber sind die letzten Worte von Vers 12, *und gebt mir ein sicheres Zeichen*, da sie auf eben dieses Zeichen vorbereiten, aber den glatten Zusammenhang zwischen Vers 12 und 13 stören, als zu der späteren Erweiterung gehörig, ebenfalls zu streichen. Da sie außerdem in LXX fehlen, sind wir berechtigt, sie als sehr späte Glosse zu beurteilen (22).

Wir haben nun noch zu sagen, welchen Anlaß der späte Glossator hatte, das Wort oth zu verwenden. Der Text, den er vor sich hatte, besagte also, daß die Kundschafter der Rachab schworen, mit ihrem Leben für die Sicherheit der Familie bürgen zu wollen; außerdem gaben sie ihr nachher eine Schnur als Kennzeichen des Hauses

(23). Die Schnur tut offenbar dieselben Dienste wie der bloße Schwur: sie ist ein Pfand der Kundschafter, das sie verpflichtet und für das Wohlergehen des damit gezeichneten Hauses haftbar macht. Dieses Pfand nun nennt der Glossator, dem es auffällt, daß die Spione ohne Aufforderung sich dazu genötigt fühlen, ein oth, indem er die Dirne darum bitten läßt. Für ihn ist also das oth ein Garantiezeichen, das derjenige «gibt», der einem andern ein Versprechen ablegt. Dieses oth steht aber nicht, wie etwa der galʿed von Gn. 31 oder auch wie das «Bundeszeichen» des P, zwischen den Beteiligten, beider gegenseitiges Verhältnis sichernd, sondern es ist ein sicheres Pfand, das aus der Hand des Schwörenden in die Hand des andern übergeht. Der Anlaß zum Gebrauch des Wortes oth ist also an dieser späten Stelle das feierliche Versprechen, das einem Menschen zu dessen Schutz und Wohlergehen gegeben wird. Nach dieser späten Anschauung tritt das oth als Ergänzung neben den ausgesprochenen Schwur.

Damit berührt sich diese Stelle in gewissem Sinne mit der sehr alten in Gn. 4, 14, wo ja auch jemand einem andern das feierliche Versprechen gibt, ihn schützen zu wollen. Der sehr wesentliche Unterschied besteht aber darin, daß es in Gn. 4 Jahwe selber ist, der das Versprechen gibt und zu dem gesprochenen, offenbarenden Wort ein Zeichen treten läßt. Die Frage stellt sich und muß beantwortet werden, wie sich die beiden Stellen zueinander verhalten, d.h. ob wir hier in Jos. 2, wenn auch sehr spät bezeugt, den menschlichen Ritus haben, der dann in der Sage auf Jahwe übertragen wurde (entsprechend dem Satze, den KOEHLER, Theologie S. 43, aufstellte, ein theologischer Begriff sei am besten zu verstehen aus seinem «Profangebrauche»). Dazu sei folgendes bemerkt: 1. Die Verwendung von oth in Jos. 2 bietet, wie wir gesehen haben, textkritisch große Schwierigkeiten und darf darum kaum als lebendige alte Redeweise, d.h. hier gleichzeitig als Zeugnis für einen lebendigen Brauch, aufgefaßt werden. Wenn auch — vielleicht! — die Sache des Eideszeichens im alten Israel lebendig war, so können wir doch nirgends, und auch aus dieser Stelle nach allem Gesagten nicht, nachweisen, daß dasselbe in der lebendigen Sprache den Namen oth hatte. 2. Wir haben im Gegenteil gesehen, daß das oth im vorexilischen Israel so durchaus und ausschließlich seinen Sitz in der Offenbarung (eines) Gottes hatte, daß wir überhaupt nicht zur Erklärung aus einem unter Menschen üblichen Brauche schreiten müssen, vor allem nicht, wenn dieser Gebrauch so spät

DX71.7 1/12/57 3714

bezeugt ist wie im vorliegenden Falle. 3. Die verbreitete Theorie, man müsse einen Begriff der «theologischen» Sprache zu verstehen suchen aus rein menschlichen, «profanen» Gegebenheiten, ist zu allgemein und entspricht darum dem wirklichen Sachverhalt nicht. Es kann zwar keineswegs bestritten werden, daß im Laufe der Geschichte, insbesondere im Laufe der geschichtlichen Offenbarung Gottes, von der das A. T. Kunde gibt, manche Begriffe erst theologisch entscheidenden Gehalt bekamen, die früher gar nicht in die religiöse Sprache gehörten, z. B. berith (worauf sich die oben erwähnte Aeußerung KOEHLERs primär bezieht), oder manche Ausdrücke für das Heilshandeln Gottes, wie padah und ga'al (s. STAMM, Erlösen und Vergeben im A. T., 1940, S. 7 ff.). Indessen sind Gotteserleben und Gottesvorstellung integrierende Bestandteile des Denkens jedes historisch faßbaren Volkes. Insbesondere haben wir schon darauf hingewiesen, daß die ältesten Zeugnisse hebräischen Denkens schlechthin theozentrisch sind. Der Versuch, hinter das zurückzugehen, was uns historisch vorliegt, ist der Spekulation zuzuweisen. Es ist darum von vornherein anzunehmen, daß es gewisse «genuin», d. h. soweit uns das Wort überhaupt historisch faßbar ist, mit der Gottesvorstellung und der Gottesbegegnung zusammenhangende Wörter gibt, die nicht aus menschlichen Tätigkeiten abzuleiten sind. Zu diesen zähle ich, auf Grund des eben vorgelegten alttestamentlichen Befundes, das Wort oth.

Wir betrachten aus diesen Gründen den sich auf eine menschliche Handlung beziehenden Sprachgebrauch des Glossators von Jos. 2, 12 als sekundär, ermöglicht dadurch, daß der alte in den Zusammenhang der Offenbarung (eines) Gottes gehörende Begriff im Laufe der Geschichte seine ursprüngliche Funktion verlor und darum auch in andern Zusammenhängen verwendet werden konnte (23 a).

14. Wir haben noch den Anlaß zu untersuchen, der an einigen Psalmstellen (86, 17; 74, 4. 9) zur Verwendung des Wortes oth führte.

Ps. 86 ist ein individuelles Klagelied. Ueber die Situation des Beters läßt sich schwer etwas Genaues sagen, da viele geläufige, manchmal wohl auch bildlich zu verstehende Formeln gebraucht werden. SCHMIDT rechnet den Psalm zu der von ihm entdeckten Gattung der Gebete des Angeklagten (24). Sollte das richtig sein, dann würde der den Abschluß des Psalmes bildende Vers 17 leicht deutbar werden:

Tu an mir (eigentlich: *mit mir, ᶜimmi) ein oth zum Guten,*
daß meine Hasser es sehen und zuschanden werden;
denn du Jahwe hilfst mir und tröstest mich.

Wir hätten dann hier die ausdrückliche Bitte des Angeklagten, Gott möchte das Ordal, dem er sich zu unterziehen hat, gut ausgehen lassen, auf daß seine Unschuld an den Tag käme und die Ankläger das Nachsehen hätten (25). Oth wäre demnach das Ordal, bzw. sein guter oder ungünstiger Ausgang, wodurch Gott Schuld oder Unschuld des Angeklagten offenbart. Diese Deutung ist recht ansprechend; daß im A. T. Ordalien mehrmals vorkommen und auch im Kult eine Rolle spielen, ist bekannt (26); daß dabei Gebete gesprochen oder gesungen wurden, sei es von der Gemeinde, vom Priester und wohl auch vom Angeklagten, ist bezeugt oder doch mit Sicherheit anzunehmen (27). Ob allerdings im Psalter Gebete des Angeklagten erhalten sind und welche Psalmen dazugehören, ist nicht leicht zu sagen (28). Doch scheint mir die Lösung SCHMIDTs an manchen Stellen, so auch hier, am ehesten dem Tatbestand gerecht zu werden.

GUNKEL (Komm. z. St.) und MOWINCKEL (Psalmenstudien III., 1922, S. 23) gehen in der Deutung des oth an unserer Stelle nicht so weit. Sie erinnern an die in babylonischen Gebeten häufige Bitte um ein gutes Zeichen, die der Opfernde vor dem Opfer aussprach, um von den Göttern günstigen Bescheid zu erhalten (über die Vorzeichen in Mesopotamien s. u. S. 81 ff.). Auf Opferschau im alten Israel deuten vielleicht Gn. 4, 4 f.; 15, 10 f. hin. Man braucht allerdings nicht gerade an Opferschau zu denken; es käme auch einfach ein Orakel mittels der Urim und Thumim (29) oder auch durch irgend etwas anderes in Betracht. Doch ist letztlich das Ordal auch nur eine Abart des Orakels überhaupt, und 1. Sam. 14, 41 nähert sich ihm schon stark. Für Ps. 86, 17 aber scheint mir doch das ᶜimmi darauf hinzuweisen, daß etwas am oder mit dem Beter geschehen soll, sodaß ich eher an ein Ordal im Sinne des Giftordals oder des Feuer- und Wasserordals denken möchte. Allerdings muß man zugeben, daß zur Not auch einfach die Rettung aus der Bedrängnis das oth sein könnte, das die Hasser sehen und woran sie zuschanden werden sollen (DUHM, KITTEL u. a.). Doch neige ich eher der Auffassung zu, daß das Zuschandenwerden der Hasser infolge des oth darin besteht, daß sie gezwungen werden, von ihren Anschlägen abzustehen und dadurch erst eigentlich die Rettung des Beters voll machen. — Wie dem auch sei, jedenfalls ist der Anlaß

DX71.7 1/12/57 371

klar, der Ps. 86, 17 zur Verwendung des Wortes oth führte: Es ist der Kultus, und zwar insbesondere der Ritus innerhalb des Kultus, in welchem man von Jahwe über irgend etwas Unbekanntes Aufschluß erhält, genauer: wo sich Jahwe öffentlich zu seinem Frommen bekennt. Der Anlaß ist also auch hier die Offenbarung Gottes, und zwar mittels irgend einer Institution des Kultus. Da der Psalm infolge seines zusammengestückten, formelhaften Charakters, sowie wegen gewisser Termini wohl sicher in die nachexilische Zeit gehört, erkennen wir, daß auch damals noch die alte Funktion der othoth, bei der Offenbarung Jahwes mitzuhelfen, wenigstens im Kultus lebendig war.

Mit Ps. 86, 17 hat MOWINCKEL (Psalmenstudien III, S. 23) aufs engste Ps. 74, 9 kombiniert: «In Ps. 74, 9 klagt das Volk darüber, daß es nicht mehr 'seine Zeichen, das heißt die ihm günstigen Orakelzeichen (derselbe Ausdruck im Assyrischen) sehe': im Gegenteil, heißt es, die Propheten schweigen». Auch GUNKEL und SCHMIDT übersetzten: *Vorzeichen für uns* (30); wir hätten demnach wieder einen Terminus, der in die Offenbarung Jahwes gehört. Das drängt sich auch auf wegen der Parallelität der Propheten: *Vorzeichen für uns sehen wir nicht; wir haben keinen Propheten mehr.*

Schwierigkeiten könnten dieser Erklärung höchstens kommen aus der Tatsache, daß das Wort othoth in Vers 4 bereits einmal gebraucht ist, und zwar deutlich mit anderem Sinn:

Deine Feinde brüllen inmitten deines Versammlungsortes,
sie haben ihre othoth aufgestellt.

Ueber die Streichung des zweiten othoth s. Anmerkung 9. — Vielleicht ist außerdem die Punktation zu ändern und zu lesen: *Deine Feinde brüllen; inmitten deines Tempels haben sie ihre othoth aufgestellt.*

So hat man denn meist die Zeichen in Vers 4 und 9 zusammengesehen (31); und in der Tat scheint das eine gewollte Gegenüberstellung zu sein: Die Feinde haben ihre othoth aufgestellt — wir aber sehen unsere othoth nicht mehr. Da man die othoth der Feinde auf Feldzeichen deutete, suchte man für die othoth der Israeliten etwas Entsprechendes und fand es in «ständigen Symbolen, wie Quasten an den Kleidern der Priester, Gebetsriemen, Synagogen» (HITZIG, Komm. 1865 z. St.), in «stiftungsgemäßen, gottesdienstlichen Ordnungen, mittels deren Gott mit seinem Volk in Gemeinschaft stehen will» (DELITZSCH, Komm. 1883 z. St.) — das wäre der Sinn der othoth in P.), in «Emblemen, die die Syna-

goge als solche kennzeichnen, und sonstigen Merkmalen des Gesetzes, Totaphoth, Nasiräat, Sabbath und dgl.» (DUHM, Komm. 1899). In unserm gegenwärtigen Zusammenhang hat uns die Art der Zeichen nicht zu beschäftigen (darüber s. das folgende Kapitel); wir haben aber zu betonen, daß auch in der Deutung, der wir uns oben für V. 9 angeschlossen haben, die othoth gebunden sind an äußere Kultuseinrichtungen und Gegenstände, so daß zwischen beiden Auffassungen kein wesentlicher Gegensatz besteht.

Auch KITTEL, Kommentar 1922, z. St., bemüht sich, beide Auffassungen — Kultusgegenstand und Orakelmittel — zu vereinigen: «An solchen Keruben, Palmen, Blumengewinden, Früchten usw., waren sie nun an den Türen und Wänden oder etwa auf Standarten und Tafeln da und dort angebracht, erbaute sich das fromme Gemüt. Man las aus ihnen die Herrlichkeit und Größe Jahwes . .; mancher schloß vielleicht auch aus diesem oder jenem Anzeichen, dem Spiel der Sonne und des Windes in ihnen, auf den gnädigen oder ungnädigen Gott». Ganz gerecht wird allerdings diese Deutung, von allem diese Ausdrucksweise, dem Tatbestand nicht!

Wesentlich ist: die othoth sind Mittel, die — nach unserer Deutung von V. 9 — im Rahmen der Offenbarung Jahwes eine Rolle spielen. Entsprechend müssen nun die othoth der Feinde in Vers 4 aufgefaßt werden: Auch die Feinde haben ihre Kultusembleme usw. mitgenommen und sie im Tempel aufgestellt, damit sie im Rahmen und im Getriebe der Offenbarung ihrer Götter zur Verfügung stehen und gebraucht werden können. Daß dieses Hineintragen der heiligen othoth fremder Götter, durch welche sich diese unreinen Nichtse zu offenbaren vorgeben für das Haus Jahwes eine ganz arge Profanation darstellt, liegt auf der Hand. — Auch wenn die othoth der Feinde als «Feldzeichen» aufgefaßt werden müßten, besteht kein Gegensatz zu unserer Erklärung; denn die Feldzeichen der Alten sind durchaus religiös; in ihnen zieht der Gott selber in den Krieg, das Lager gruppiert sich um sie herum, ihnen hat man auch geopfert und aus den Opfern Orakel entnommen (Näheres über «Feldzeichen» s. u. S. 55). — Auch die othoth von Ps. 74, 4 haben demnach ihren Sitz im Kultus, wenn wir uns auch versagen müssen, darüber Genaueres auszusprechen.

Wenn die othoth der Feinde im Tempel Jahwes stehen und die fremden Götter sie zu ihren Offenbarungen und ihrem unreinen Treiben benutzen, ist es durchaus verständlich, daß die Israeliten in V. 9 klagen, sie «sähen» ihre othoth nicht mehr; denn unter solchen Umständen kann rechter israelitischer Kult nicht mehr geübt werden.

15. Zum Schluß müssen wir Hiob 21, 29 ins Auge fassen. Hiob polemisiert hier gegen die Behauptung seiner Freunde, es müsse dem Mächtigen und Gottlosen in jedem Falle schlecht gehen:

Habt ihr nicht befragt, die des Weges ziehn
und ihre othoth nicht angesehen? (32)

Mit denen, die des Weges vorüberziehn, sind die Weitgereisten gemeint die Händler usw., die in der Welt Bescheid wissen und auch ein Liedlein singen können vom Glanz mächtiger Herren, denen es in keiner Weise um das Gesetz und die Gerechtigkeit zu tun ist. Sie können Auskunft geben, wenn man Weisung haben möchte über das Ergehen der Gottlosen. Was die Priester und frommen Leute, angeblich auf Grund der Offenbarung Gottes, auf solche Frage antworten, ist unwahr, Theorie, die mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt. Diese klugen, erfahrenen Reisenden sind da die besten «Orakler», die auch ihre othoth vorlegen können, irgendwelche konkreten Dinge (vgl. das nächste Kap. über die Art der Zeichen), welche ihren Worten erhöhtes Gewicht verleihen. Es ist nicht zufällig, daß hier das Verbum ša'al gebraucht wird, das den Nebenklang von «das Orakel, Jahwe befragen» hat (cf. z. B. Jos. 9, 14; Ri. 1, 1; 18, 5; 20, 18; 1. Sam. 22, 10; 13, 15; Hes. 21, 26 usw.). Der Befragung Gottes über das Schicksal der Gottlosen, welche wohl durch Gott unter Mitwirkung eines oth beantwortet würde — und von der die Freunde Hiobs zu erzählen wissen, da sie tatsächlich bereits beantwortet ist — stellt Hiob in bitterer und schmerzlicher Ironie die Befragung der Menschen gegenüber, die es auf Grund ihrer Erfahrung besser wissen als Gott und die auch bei ihrer Antwort othoth vorbringen können. Der Anlaß, der hier zum Gebrauch des Wortes oth geführt hat, ist zwar weltlich, besser polemisch verweltlicht; der ursprüngliche, uns nun bekannte Hintergrund schimmert aber noch deutlich durch.

16. Wir fassen die Ergebnisse dieses Kapitels, das infolge der mancherlei textlichen und exegetischen Erörterungen etwas umfänglich wurde, zusammen. Das oth hat in der alten Zeit seine Funktion im Rahmen der Offenbarung eines Gottes, in der Regel Jahwes, und tritt meist einfach neben eine Wortoffenbarung als deren Ergänzung. Es bedarf der Wortoffenbarung, um verständlich und sinnvoll zu werden. Entweder wird das oth von demjenigen, der an Jahwe eine Frage zu stellen hat, selber bestimmt (1. Sam. 14; cf. Ri. 6); anderswo führt der Prophet nach den genauen Anweisungen Gottes das oth aus, um es dann mittels eines Jahwewortes zu deuten («Gleichnishandlung»), oder er sagt es in Form einer Weissagung voraus («Zeichenweissagung»); ausnahmsweise

darf es auch auf Aufforderung des Propheten von demjenigen genannt werden, für den die Offenbarung Gottes bestimmt ist (Jes. 7, 11). — Später wird der Begriff in etwas veränderter Form gebraucht; man sagt nun: «Die (ein für allemal geschehene) Offenbarung Gottes zu einem oth auf die Hand binden» (und ähnliche Formeln). Damit soll das Offenbarungswort selber zum oth werden. Wir haben darauf hingewiesen, daß dieser Wandel wohl zusammenhängt mit einem Wandel des Offenbarungsbegriffes. — In der exilischen und nachexilischen Prophetie verschiebt sich der Rahmen des Begriffes in etwas anderer Weise: das geweissagte, Gottes kabod offenbarende eschatologische Geschehen wird, in seinem Vollzug und in seinen Auswirkungen, zum oth für Jahwe (Jes. 55, 13; 66, 19). Aus der Tradition über die othoth Jahwes in Aegypten ist eine stehende, in Hymnus und Paränese gebrauchte, die «deuteronomistische» Formel geworden, die noch der Gegenstand einer gesonderten Untersuchung sein wird. Bei P und bei Hes. (20, 12. 20) erhält der Begriff eine völlig neue Prägung, als Zeichen, das den «Bund» sichert (vgl. auch Jes. 19, 20). In der späten Dichterstelle Hiob 21, 29 ist das Wort in weltlichem Rahmen gebraucht, indem das oth als Ergänzung neben die Rede eines Menschen tritt; indessen ist hier der Ursprung des Begriffes aus der Terminologie zur Offenbarung noch durchaus faßbar. Ein Zeugnis für die Erweichung der ursprünglichen Funktion ist die späte Glosse Jos. 2, 12.

So zeigt sich uns nach dem Exil eine viel größere Mannigfaltigkeit der Verwendung. Das hängt, wie noch genauer gezeigt werden wird, damit zusammen, daß die Anschauungen und Wirklichkeiten, denen der Begriff seine älteste Funktion verdankte, sich nach dem Exil von Grund auf geändert hatten, oder doch jedenfalls nicht mehr dieselbe entscheidende Rolle im täglichen Leben spielten. Dadurch, und gleichzeitig dank der größeren Bedeutung, welche die Tradition über die v e r g a n g e n e Offenbarung Jahwes für Israel bekam, wurde übertragene Verwendung des Begriffes möglich.

5. Kapitel:

Die Art der othoth

In diesem Abschnitt soll untersucht werden, worin die Zeichen bestanden und welches ihr Charakter war. Aus der Zusammenstellung wird wiederum Licht fallen auf die Geschichte des Begriffes. Dabei können selbstverständlich nur diejenigen Stellen berücksichtigt werden, an denen das oth ausdrücklich beschrieben wird, während die nicht wenigen, wo die Art des Zeichens mühsam aus dem Zusammenhang erschlossen werden muß, — was in den seltensten Fällen gelingen will — bei Seite bleiben müssen.

1. Am einfachsten zu analysieren ist die Gruppe der prophetischen Gleichnishandlungen. Als Beispiel diene Hes. 4, 1—3. Hier erhält der Prophet den Befehl, einen Lehmziegelstein zu nehmen, darauf eine Stadt (sc. Jerusalem) (33) zu ritzen und diese Stadt zu «belagern»; *Ein oth ist es für das Haus Israel.* Das ist zwar ein merkwürdiges, ein kindisches Tun, aber es spielt sich doch durchaus auf der Ebene des Natürlichen ab, ohne daß zunächst irgend etwas Wunderbares zu beobachten wäre. Aber nun hat Ezechiel das getan als Beauftragter Jahwes; es soll verstanden werden als Aeußerung Gottes, als ein oth. Und da bekommt dies seltsame, aber doch harmlose Spiel plötzlich eine ganz unheimliche Bedeutung: Die auf diesen Ziegelstein gebannte Stadt — das ist nicht nur eine Zeichnung, sondern die Stadt selber! — kann ihrem Schicksal nicht entrinnen. Indem der Prophet an ihr — an der Stadt selbst, nicht nur an der Zeichnung! — alles vornimmt, was bei einer Belagerung geschieht, muß sie schon alles durchmachen: Belagerungsdämme werden aufgeworfen, Heerlager stehen vor ihren Mauern, Sturmböcke werden herangeschafft, um die Mauer zu rammen usw. Was der Prophet da vorgenommen hat, ist, mit einem Wort, eine «Zauberhandlung» (34), und zwar näher: ein Sympathiezauber. Zug um Zug, der mit der aus Steinen gebauten, im Stein des Ezechiel inkorporierten Stadt geschieht, wird ihr einst im Großen, «in Wirklichkeit» geschehen (im Grunde geschieht es ja schon mit der Vornahme der Handlung durch den Propheten «in Wirklichkeit»!). Aber doch ist damit nur die Hälfte gesagt. Ezechiel ist zwar hier ganz eindeutig «Zauberer», und doch dürfen wir wiederum diesen

Ausdruck nicht etwa so verstehen, daß der Prophet aus eigener Initiative einfach ein wenig seine magische «Macht» habe spielen lassen wollen, oder gar, daß das alles bei ihm nur Ueberreste eines «urtümlichen Denkens» sei, dessen er sich zwar bediene, aber vielleicht gar nicht mehr recht bewußt sei (so BERTHOLET, Komm. 1936, S. 16 f.). Diese magische Handlung — der Ausdruck gehört hierher — übt Ezechiel aus als Prophet, als einer, der den Willen Jahwes zu offenbaren hat; und zwar tut er sie, weil er muß; er «zaubert» in schlichtem Gehorsam dem gegenüber, der ihn gesandt hat. Jede Wertung dieses Tatbestandes nach einem Stufenschema der Religionen versagt hier; wir haben den Bericht darüber so zu verstehen, wie er verstanden sein will, nicht mehr dahinter zu suchen, als er tatsächlich sagt.

Die Bemerkung von H. WHEELER ROBINSON (Prophetic Symbolism, in: Old Test. Essays, London 1927, S. 1 ff.), es sei hier durch Beziehung auf Jahwe «Magie in Religion verwandelt worden», beruht auf einem solchen Stufenschema. Was der Unterschied zwischen «Magie» und «Religion» ist, hängt ganz davon ab, was man unter diesen Begriffen versteht, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll. Das Entscheidende ist allerdings, wie R. andeutet, die Beziehung auf Jahwe.

Dasselbe wie bei Hes. 4, 1—3 wäre nun zu zeigen an allen andern Gleichnishandlungen der Propheten, auch an denen, die nicht ausdrücklich als oth bezeichnet sind (vgl. die Betrachtung von Jes. 20, 1 ff. oben Kap. 4, 3 a!). Wir werden immer — abgesehen davon, daß sie in jedem Falle von Jahwe veranlaßt und gelenkt sind — folgende Beobachtungen machen:

1. Es sind durchwegs «magisch» wirkende Handlungen.
2. Sie lassen sich, wenn man den Schlüssel kennt, Zug für Zug übertragen; die Gleichnishandlung ist das Abbild des Gemeinten.
3. Diese Handlungen wollen als Weissagungen, d. h. als Offenbarungshandlungen Jahwes verstanden werden.

2. Ein anderer Typus liegt vor in der zweifellos recht altertümliche Gewohnheiten und Ereignisse widerspiegelnden Erzählung 1. Sam. 14, 8—10, die schon im vorigen Kapitel unter Nr. 2 kurz betrachtet wurde. Fragen wir nach der Art dieses oth, so sehen wir, daß ein an sich belangloser und alltäglicher Tatbestand, daß nämlich die Philister beim Herannahen der Feinde bestimmte Aeußerungen tun, dadurch zu größerer Bedeutung kommt, daß er von Jonathan

ausdrücklich als oth bestimmt wird. Dabei setzt dieser, wie BUDDE (Komm. z. St.) bemerkt hat, voraus, daß die Philister überhaupt etwas sagen werden; hätten sie dann nichts gesagt, so hätte eben das Orakel versagt, man hätte vermuten müssen, daß Jahwe erzürnt sei und wäre gezwungen gewesen, nach der Schuld zu suchen. Andererseits aber ist Jonathan überzeugt von der absoluten Gültigkeit des oth: wenn das Orakel so ausfällt, daß sie, der Waffenknecht und er, angreifen sollen, dann weiß er mit restloser Sicherheit, daß die Feinde verloren sind und nichts mehr sie retten kann; denn *Jahwe hat sie in unsere Hand gegeben!* Darin liegt auch in diesem Beispiel wieder die Brauchbarkeit, aber auch das Unheimliche des oth: es gilt, man kann ihm nicht mehr ausweichen. — Eine Uebereinstimmung zwischen Zeichen und Gemeintem, wie wir sie in der vorigen Gruppe, den prophetischen Gleichnishandlungen, beobachten konnten, ist hier nicht festzustellen; das oth könnte wohl auch in irgend einer anderen Weise gewählt werden.

3. Eine dritte Gruppe von othoth sehe ich in Ereignissen, die von Propheten als othoth vorausgesagt werden. Als Musterbeispiel diene 1. Sam. 10. Die Begegnungen, die Saul auf seinem Heimweg haben wird, wären an sich ganz gewöhnlich und gar nicht überraschend, wenn nicht Samuel sie vorausgesagt und ihnen die Schwere von othoth gegeben hätte. Auch hier könnten andere Ereignisse von Samuel vorausgesagt werden, ebenso alltägliche Dinge, die, als othoth, genau dieselben Dienste täten wie die tatsächlich genannten. Eine Uebereinstimmung zwischen oth und Gemeintem besteht auch hier so wenig wie im Vorigen. Der Unterschied zu jenem besteht darin, daß die Zeichen nicht von demjenigen festgesetzt werden, der die Auskunft wünscht, bzw. der Orakeladressat ist, sondern vom Propheten spontan, im Auftrage Jahwes, vorausgesagt werden.

Zuletzt hat sich HYLANDER, Der literarische Samuel-Saul Komplex, Diss. Uppsala 1932, S. 136 ff. ausführlich mit dem Charakter dieser othoth beschäftigt. Er weist zunächst darauf hin, daß alle drei Begegnungen an heiligen Orten stattfinden werden: am Grabe Rahels, bei der Eiche Tabor (wobei außerdem die dort ihn beschenkenden Männer nach Bethel ziehen), und beim Gibea Gottes. Dann aber erblickt HYLANDER doch zwischen dem eigentlich Geweissagten, nämlich dem Königsamt Sauls, und den othoth gewisse Parallelen. Daß die Männer kommen und Saul sagen, die Eselinnen hätten sich gefunden und sein Vater kümmere sich um sie, bedeute: Saul, der Mann mit der Königsseele, habe sich um andere Dinge zu kümmern als um verlorenes Vieh («Ins Vaterhaus eines Königs laufen die Reittiere von selber»). Die Abgabe von geweihtem Brot versinnbildliche eine Art königlichen Anrechts an den dem Heiligtum zuteil werdenden Abgaben (zum Brot als Königszeichen vgl. Gn. 14). Und die Begabung mit dem Geiste Jahwes sei eine göttliche Legitimation dafür, daß Saul wie die

Helden der Vorzeit die Fähigkeit besitze, die Kriege Jahwes zu kämpfen an der Spitze seiner Scharen. — Daß tatsächlich die othoth, die Saul gegeben werden, nicht nur die Bestätigung der Königssalbung, sondern auch eine Ermutigung im Blick auf die Zukunft enthalten, haben wir oben auch betont. Die von HYLANDER im einzelnen aufgewiesene Uebereinstimmung würde jenen Hinweis bekräftigen. Indessen zweifle ich doch an der Richtigkeit der Deutung HYLANDERs, und zwar infolge der Wesensverschiedenheit, die dann den drei othoth anhaften würde. Während die Begabung mit dem Geiste r e a l wäre, nicht nur sinnbildlich (cf. HYLANDER S. 137: «Machterfüllung»), würde das zweite eine s y m b o l i s c h e Abgabe darstellen, während der Sinn des ersten doch wohl von HYLANDER in die Begegnung — die Meldung über die gesuchten Eselinnen erfolgt ganz entsprechend dem hier verwendeten Motiv — hineingelesen wird. Jedenfalls wäre auch nach HYLANDER das Wesen dieses oth nur eine höchst i n d i r e k t e A u s s a g e. Darum glaube ich die weitergehende Deutung der othoth durch HYLANDER, so einleuchtend sie auf den ersten Blick scheinen mag, ablehnen zu müssen.

Zur selben Gruppe wie 1. Sam. 10 rechne ich auch die othoth von 1. Sam. 2, 34; Jes. 38, 7 (= 2. K. 20, 9ff.) und Jer. 44, 29 Ueberall haben wir an sich mehr oder weniger alltägliche Ereignisse, die, weil vorausgesagt und zum oth gemacht, bedeutsam werden.

Ganz in die Nähe gehören diejenigen othoth, die auch vorausgesagt worden sind, die aber aus einem «wunderbaren» nicht alltäglichen Geschehen bestehen. Dazu gehören Jes. 38, 1—8 (+ 38, 22; = 2. K. 20, 1—11); ferner das in Jes. 7, 11 vorgeschlagene oth, sowie die ägyptischen Wunder und Plagen.

Das Pathos, das diese Gruppe durchströmt, tritt uns am mitreißendsten entgegen in dem Verse Jes. 7, 11, wo Jesaja den König Ahas auffordert, ein Zeichen zu verlangen, wobei ihm die ganze Welt, Himmel und Scheol für die Wahl zur Verfügung gestellt werden; denn alles, das Sichtbare und das Unsichtbare, gehört Jahwe und über alles hat er Gewalt. Es ist ja keineswegs die Meinung, er, J e s a j a, habe die Möglichkeit, das Zeichen geschehen zu lassen: *Fordere dir ein oth von Jahwe, deinem Gott!* d i e s e r Befehl ergeht an Hiskia. Der Prophet handelt nur als Vertreter Jahwes; aber gerade als dieser Vertreter kann und muß er die Freiheit gewährleisten, Himmel und Šeol mobil zu machen, wenn es um ein oth geht; getan wird dann dieses oth von Jahwe selber.

Das ist auch ausdrücklich so geschildert in Jes. 38, 7 (35). Hier wird Jesaja zu Hiskia — der im Sterben liegt, aber auf die frühere Botschaft Jahwes hin «Buße getan» hat» gesandt mit der Verheißung, der König werde nicht sterben; dazu wird ihm auch gleich ein oth genannt, daß die Verheißung sich auch tatsächlich erfüllen werde: Der Schatten an der Palasttreppe (36) wird 10 Stufen, die er

DX71.7 1/12/57 371

schon hinabgegangen war, wieder hinaufgehen. In der Erweiterung der Erzählung, die in 2. K. 20, 8 ff. vorgenommen wurde, ist das Wunder noch gesteigert: Hiskia fragt zuerst, was für ein Zeichen er bekomme; darauf schlägt ihm Jesaja zwei Dinge vor, die an sich beide gleich wunderbar wären: Entweder soll der Schatten 10 Stufen abwärts oder 10 Stufen aufwärts gehen. Der König wählt, als das ihm wunderbarer Scheinende, die zweite Möglichkeit. Jesaja ruft Gott an, und darauf geschieht das Wunder.

Wie in der zweiten Gruppe steht hier das Zeichen, bzw. die Zeichenweissagung, zum Gemeinten, bzw. zur Hauptweissagung, in keinem inhaltlichen Zusammenhange. Aber im Unterschied zu den letzten Gruppen ist das Zeichen betont etwas, das den Rahmen des Alltäglichen überschreitet.

Dasselbe stellen wir in den Exoduserzählungen über die ägyptischen Zeichen fest. Was Jahwe durch Mose in Aegypten getan hat, das ist etwas Unerhörtes, sei es, daß sonst häufige Landplagen plötzlich in ganz unermeßlichem Umfange auftreten (in der «Plagenversion»), sei es, daß an sich alltägliche Vorgänge (Finsternis) oder auch den ägyptischen «Zauberern» bekannte Kunststücke (Schlangenverwandlung, Blutverwandlung) in ganz bestimmten Augenblicken durch den Namen Jahwes geschehen. Die ägyptischen Zeichen haben allerdings insofern eine etwas andere Funktion als die eben genannten, als sie nicht direkt einer Hauptweissagung dienen, sondern Größeres beabsichtigen, nämlich dem Befehle und Willen Jahwes Nachdruck zu verleihen und ihn so zu verherrlichen (s. Kap. 11).

4. Eine Abart der eben behandelten Gruppe erzählt nicht von einem Propheten, der die Zeichen getan, bzw. vorausgesagt habe; vielmehr hat nach diesen Geschichten Jahwe allein, ohne Vermittlung, wunderbar gehandelt. Das ist der Fall in den Theophaniegeschichten (s. o. S. 23 ff.).

5. Othoth können auch irgendwelche Ereignisse am Himmel sein, besondere Gestirnkonstellationen, astronomische Erscheinungen usw.; man nennt sie dann othoth haššamaim (Jer. 10, 2). Vielleicht ist auch Jes. 44, 25, wenigstens in gewissem Sinne, hieher zu rechnen, wo von den othoth der barim (nach dem korrigierten Text) die Rede ist; doch sind hier die Zeichen nicht genauer charakterisiert, so daß wir nicht entscheiden können, was gemeint ist; wir

müssen jedoch annehmen, daß nicht nur Gestirnsomina hieher gehören, aber doch wohl auch sie.

Nach Gn. 1, 14 hat Gott die Gestirne zu othoth und mo^{c}adim eingesetzt (s. unten S. 126ff.), nach Gn. 9, 12 außerdem, als sphärische Erscheinung, den Regenbogen (s. S. 130ff.). — Das alles sind zwar nicht gerade wunderbare Dinge, aber doch solche, die dem Altertum aufgefallen sind, und die es als Offenbarungswerkzeuge der Götter, als šiṭir šâmê, Himmelsschrift, betrachtet hat.

6. Zum oth kann auch von Gott eine kultische Sitte oder Einrichtung bestimmt werden, so die Beschneidung (Gn. 17), der Sabbath (Ex. 31; Hes. 20), die aus den Opferpfannen der Aufrührer geschmiedeten Bleche und der grünende Stab Aarons, der im ohäl mo^{c}ed deponiert werden soll (Nu. 17). Das ist ein spezifischer Gebrauch des P und soll im 12. Kap. ausführlich behandelt werden.

Außerdem gehört hierher das — ebenfalls in Kap. 12 zu behandelnde — Bestreichen der Türrahmen mit dem Blut des Passahlamms (Ex. 12, 13). — Auch Jes. 19, 12, der Altar und die Massebe in Aegypten als oth für Jahwe ist hier zu nennen. Ueber die Aehnlichkeit dieser Stelle mit Gedanken von P s. S. 37.

7. Auch ein Geschehen der Heilsgeschichte oder ein Gegenstand, der daran erinnert, kann zum oth werden, z. B. die 12 Steine aus dem Jordanbett, die man nach Jos. 4, 6 aufstellen soll, zum Andenken an die Durchschreitung des auf wunderbare Weise durch die Lade trocken gemachten Flußbettes. (37).

In diesem Zusammenhange sei auch an Jes. 55, 13 erinnert, wo, wie wir gesehen haben, das ganze eschatologische Geschehen zum oth ^{c}olam werden soll, (vgl. auch Jes. 66, 19, wo aber die Art des Zeichens nicht ersichtlich ist, vermutlich aber in irgend einer Großtat Jahwes besteht).

Die Gruppen 6 und 7 gehören eng zusammen; in beiden haben wir es zu tun mit einem oth, das auf ein wunderbares Handeln Jahwes zurückgeht, bzw. theologisch mit einem Gnadenhandeln zusammengebracht wird (wie Beschneidung und Sabbath). Der Unterschied zu anderen Gruppen, wo das oth in einem wunderbaren Handeln Jahwes besteht, liegt darin, daß hier das oth zu einer dauernden Einrichtung werden soll.

8. Im Anschluß daran seien 2 Stellen genannt, wo das oth zwar auf Gott zurückgeht, aber in einem charakteristischen Sinne, zur Kennzeichnung der Schande und der Gottlosigkeit dient. Es

DX 71.1 1/12/57 371

betrifft dies Dt. 28, 46 und Hes. 14, 8. An der ersten Stelle wird dem Volke für den Fall, daß es dem Gesetze ungehorsam werde, angedroht, daß sich alle Flüche erfüllen und an ihm und seinem Samen zu einem oth und mopheth cad colam werden sollen. Und Hes. 14 droht Gott demjenigen, der Götzendienst treibt und falsche Propheten befragt, er werde ihn zu einem oth und mašal machen (38).

9. Von Feldzeichen ist vielleicht Nu. 2, 2 und Ps. 74, 4 die Rede. Da die erste Stelle bei P in einem ganz besonderen Zusammenhang steht, werden wir in Kap. 12 noch einmal darauf zurückkommen.

Feldstandarten kannte das Altertum in ausgebreitetem Maße (39). Sie begleiteten das Heer des Königs auf seinen Feldzügen und waren darum wichtig, weil in ihnen der Gott, zum Beispiel Assur, in den Krieg zog. Lagerte man, so wurden den Feldzeichen, bezw. dem durch sie «manifestierten» Gott, Opfer dargebracht. Da die Standarten meist aus einem Göttersymbol auf einer Stange bestanden, sagten sie natürlich auch etwas aus über das Wesen des Gottes.

Aus dem AT ist als Standarte zu erwähnen vor allem die Lade, cf. Nu. 10, 35 f. (Vgl. TORCZYNER, Die Bundeslade und die Anfänge Israels, S. 7 ff.). EISSFELDT, ZAW 58 (1941), S. 206 ff. faßt sowohl die Lade wie auch das Stierbild als alte Feldstandarten auf.

10. Wir blicken zurück auf diesen Abschnitt, in welchem wir uns die Arten und den Charakter der othoth vergegenwärtigt haben. Wie wir gesehen haben, gibt es othoth, die Gott tut, und solche, die er indirekt tut, indem er sie durch seine Propheten tun läßt; othoth, die in einem ganz alltäglichen Geschehnis bestehen, aber dadurch, daß sie zu othoth werden, aus dem Alltag herausgehoben sind in die Sphäre des Merkwürdigen, des Gottgewirkten; und daneben gibt es othoth, die möglichst auffallend, möglichst wider das Gewöhnliche, möglichst wunderbar sein sollen; andere othoth sind am Himmel zu finden, andere im Kultus des Gottesvolkes, und wieder andere wird Gott erst am Ende der Zeiten aufrichten. Ganz besonders aber wollen wir herausheben, was wir am Anfang, anläßlich der prophetischen Symbolhandlungen, beobachteten: jene othoth haben magische Kraft; sie bilden nicht nur das Zukünftige ab, sondern sie zwingen es auch herbei. Solches Herbeizwingen geschieht aber — wir wollen das ebenso festhalten — auf Befehl und im Namen Jahwes, dessen, der auch durch sie gleichzeitig sein Volk warnen will, bzw. durch sie überhaupt seine Offenbarung ergänzen will.

Wir haben nicht überall betont, daß der «magische» Charakter allen othoth anhaftet; bei den Feldzeichen tritt er wieder stark hervor; aber auch sonst haben alle othoth etwas Bezwingendes, Unüberwindliches an sich. Ist das oth eingetroffen, dann wird auch das Uebrige ohne allen Zweifel eintreffen, man kann sich unbedingt darauf verlassen. Auch die othoth am Himmel und diejenigen der Barim wirken — aber Jahwe hat die Kraft, sie zu zerbrechen.

Die Kenntnis der Arten der Zeichen ist natürlich wichtig für die Erklärung derjenigen Stellen, an denen man keinen Aufschluß erhält darüber. Daher gehört z. B. auch Gn. 4, 15. Wenn Jahwe hier dem Kain ein oth errichtet (wayyasäm leqain oth), so geschieht das, nach dem häufigsten Sprachgebrauch, so, daß er irgend etwas Merkwürdiges, Bestätigendes, Magisch-Wirkendes geschehen läßt, wie das auch KOENIG, Kommentar z. St., annimmt. In zweiter Linie kommt allerdings — und das ist nach dem Zusammenhange durchaus das Wahrscheinlichere — auch etwas in Betracht, das mit dem Kultus zusammenhängt, bzw. sonst irgend etwas Bleibendes, Konkretes, das Kain immer mit sich herumträgt. Mörderzeichen gibt es an mehreren Orten, s. FRAZER, Folkore of the Old Test., I 78 ff.: GRUPPE, ZAW 39, 70 f. (s. unten S. 71). — Anders liegt der Fall in Hiob 21, 29, welches, wie wir oben in Kap. 4 sahen, der einzige Beleg ist für polemisch, antireligiös profanisierten Gebrauch; hier sind wir zur Feststellung des Charakters der othoth völlig auf Vermutungen angewiesen; doch dürfen wir wohl aus dem sonstigen Charakter der othoth, vor allem der späteren Zeit, schließen, daß es nicht alltägliche Dinge waren, oder doch solche, die im jeweiligen Zusammenhang besonderes Gewicht erhielten.

6. Kapitel:

Der Zweck und die Folge der othoth

Welche Absicht überhaupt die Urheber der othoth, seien es Götter, oder, als ihre Stellvertreter, die Propheten, hatten, das soll in diesem Abschnitte lediglich aus dem Sprachgebrauche erhoben werden.

1. Die Zeichen kann man sehen, ra'ah. Gott will den Regenbogen ansehen, den er als Zeichen eingesetzt hat (Gn. 9, 14 ff.), er wird das Blut sehen, das die Israeliten in der Passahnacht als Zeichen an die Türrahmen schmieren (Ex. 12, 13); der Psalmsänger bittet Ps. 86, 17 Gott darum, er möge an ihm ein gutes Zeichen tun, *daß es sehen, die mich hassen und zuschanden werden;* die fernen Völker haben nach Jes. 66, 19 den kabod Jahwes nicht gesehen, wohl aber diejenigen, unter denen Gott sein oth aufgerichtet hat.

2. Wenn die Heiden ein oth am Himmel sehen, dann werden sie entsetzt, nichath, Jer. 10, 2, weil sie ein solches oth als Offenbarung einer schlimmen Zukunft betrachten, die nun infolge des oth, das ja magischen Charakter hat, schon angebrochen, oder doch deren Kommen unvermeidlich ist. Die Israeliten aber sollen sich nicht entsetzen; denn Jahwe ist Herr über diese vermeintlichen schlimmen Vorzeichen, er zerbricht sie (Jes. 44, 25) — und überhaupt, daß jede Erscheinung am Himmel ein oth sei, das ist lügenhafte heidnische Menschensatzung.

Dagegen preisen die Israeliten im Hymnus ihren Gott, der die Berge in seiner Kraft gegründet hat, der gegürtet ist mit Stärke, der den Lärm der Meere und der Völker stillt, *und es fürchteten sich die Bewohner der Enden der Welt vor deinen othoth (wayyira'u)*, (Ps. 65, 8 ff.).

3. Auch šamaᶜ kommt vor als Zweck der othoth. So zieht Jahwe Ex. 4, 8 den Fall in Erwägung, daß die Israeliten in Aegypten nicht *auf die Stimme des ersten oth hören* werden, und Nu. 14, 22 schwört Gott denen Strafe, die seine othoth und seinen kabod gesehen (ra'ah) haben, aber ihn versucht, *und nicht gehört haben auf meine Stimme.* Und Ex. 7, 3 ff. (P) sagt Gott dem Mose, er wolle seine othoth und mophetim zahlreich machen in Aegypten, gleichzeitig aber das Herz des Pharao verhärten, *so daß er nicht auf euch hören wird.* Die othoth reden; vielleicht aber ist das auch nur ein abgekürzter Ausdruck für den ganzen Vorgang; denn wie wir gesehen haben, erfordern die othoth, um verstanden zu werden, durchaus eine Deutung, sie treten ja in der alten Zeit in der Regel zu einer Wortoffenbarung hinzu.

4. hä'ämin, glauben, begegnet auch in diesen Zusammenhängen. Ex. 4, 8 sagt Gott zu Mose, wenn die Israeliten nicht auf die Stimme des ersten oth hören würden, so würden sie doch auf die Stimme des zweiten oth hin glauben (vielleicht ist Vers 4, 9 als Glosse zu streichen; cf. GRESSMANN, Mose S. 21; als Beleg für den Sprachgebrauch kann er gleichwohl verwendet werden); dann aber hält er es doch wieder für möglich, daß sie auch auf die Stimme der beiden othoth hin nicht glauben. Nu. 14, 11 aber hören wir von seiner empörten Enttäuschung: *Wie lange verachtet mich dieses Volk und wie lange glaubt es nicht an mich nach all den othoth, die ich in seiner Mitte getan habe?!*

5. Am häufigsten aber ist der Zweck der othoth Gottes das «Erkennen», yadaᶜ. An Gottes othoth soll man erkennen, daß er Jahwe ist (Ex. 10, 2; cf. auch Ex. 7, 5; Hes. 14, 8), daß er inmitten des Landes ist (Ex. 8, 18), daß er der Gott ist (Dt. 4, 35; 11, 2); die Frauen in Aegypten sollen an dem für sie bestimmten oth erkennen, daß Gottes Worte über sie zum Bösen feststehen (Jer. 44, 29). Der Sabbath ist ein Zeichen zwischen Gott und Israel, damit man erkenne, *daß ich es bin, der euch heilt* (Ex. 31, 13; Hes. 20, 12—20). — Das Verb yadaᶜ kommt überhaupt öfters vor im Zusammenhang mit Orakeln (z.B. Jos. 3, 10; Ri. 6, 37; 1. Sam. 6, 9; 12, 17; Ps. 20, 7 usw.; vor allem auch die bei P und besonders Ezechiel häufige Formel: *und ihr werdet erkennen, daß ich Jahwe bin* o.ä., worüber neuestens ausführlich H. HAAG, Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes? 1943, S. 25—37; HAAG weist richtig auf den Zusammenhang dieser Formel mit der ägyptischen Zeichentradition hin). Diese Tatsache paßt zu der andern, wonach in der vorexilischen Zeit das oth seinen Sitz in der Offenbarung Gottes hatte.

6. Sehr oft ist auch der Zweck des oth nicht durch ein Verb ausgedrückt, aber daraus ersichtlich, daß der Inhalt auf bestimmte Weise direkt an das Wort oth angefügt wird. Da, wie wir gesehen haben, ursprünglich die othoth ihren Zweck in einer Offenbarung hatten, indem sie einfach zu derselben hinzutraten, ist dadurch, daß der Inhalt dieser Offenbarung auf bestimmte Weise unmittelbar hinter dem Wort oth kurz summiert wird, der Zweck des oth genannt. Selbstverständlich erfüllt das oth nur dann diesen seinen auf diese Weise genannten Zweck, wenn es als oth erkannt und an ihm — wie wir in Kap. 9 f. sehen werden — der Inhalt erkannt worden ist.

Solche Anfügung des Zwecks, bzw. des Inhaltes der othoth geschieht mit ki, ašär oder šä.

Beispiele für ki:

Ex. 3, 12: *Das ist dir das Zeichen, daß ich dich gesandt habe.*

2. K. 20, 8: *Was ist für mich das Zeichen, daß Jahwe mich heilen wird?*

2. K. 20, 9: *Das ist dir das Zeichen von Jahwe, daß Jahwe tun wird, was er gesagt hat.*

Vgl. auch Hiob 21, 29 f.: *Habt ihr nicht beachtet ihre Zeichen, daß am Tage des Verderbens der Böse verschont bleibt . . .?*

und Ex. 31, 17: *Zwischen mir und den Israeliten ist er (der Sabbath) ein oth in Ewigkeit; denn* (ki) *in 6 Tagen* . . . . .

Beispiele für ašär:

Jos. 4, 7: *Dann sollt ihr zu ihnen* (sc. euren Kindern, die euch über das oth befragen) *sagen: Weil* (ašär) *die Wasser des Jordans sich spalteten* . . .

Jes. 38, 7: *Und das ist dir das oth von Jahwe, daß* (ašär, cf. oben 2. K. 20, 9: mit ki) *Jahwe tun wird, was er gesagt hat.*

Ein Beleg für šä:

Ri. 6, 17: *Tu mir ein oth für das, was du* (ša'atta) s. o. S. 25) *mit mir redest.*

7. Einige wenige Male ist das Verbum zakhar als Folge oder Zweck der othoth belegt, so wenn sich Gott nach Gn. 9, 15. 16 beim Anblick des Bogens in den Wolken seines Bundes erinnern will, oder wenn in Dt. 7, 18 die Israeliten aufgefordert werden, sich der großen Dingen zu erinnern, der othoth und mophethim usw., die Jahwe in Aegypten getan hat, und sich darum nicht zu fürchten vor den großen zu vertreibenden Völkern.

8. Es seien noch einige okkasionelle Formeln erwähnt: Gn. 4, 15 heißt es, Jahwe habe dem Kain ein oth errichtet, damit nicht (lebilti) jeder ihn töte, der ihn trifft. Nach Ex. 13, 9 sollen die Israeliten Jahwes Wort zu oth und zikkaron auf Hand und Stirn binden, *damit* (lemaᶜan) *die Weisung Jahwes in deinem Munde sei.* Und Nu. 17, 25 hofft Gott, der im Heiligtum aufbewahrte grünende Stab Aarons werde den Israeliten ein oth sein, *daß ihr Murren gegen mich aufhöre* (uthekhal) *und sie nicht sterben.*

9. Ein Ueberblick zeigt, daß in den uns vorliegenden späteren Zeugnissen für die Verwendung des Begriffes oth größere Mannigfaltigkeit zu herrschen scheint (Nr. 1—8), während sich der ältere Sprachgebrauch durch eigentümliche Wortkargheit auszeichnet (Nr. 4, 5, 6, 8); doch liegt das vielleicht an der Dürftigkeit des Materials.

7. Kapitel:

Parallelbegriffe

Parallel neben oth stehen, der Häufigkeit nach geordnet, folgende Ausdrücke: mopheth, zikkaron, totaphoth, šem, kabod, ᶜêd, mašal, sowie einige typisch deuteronomistische Begriffe, die an ihrem Ort, Kap. 11, zur Besprechung kommen werden.

1. mopheth. Etymologie unsicher; in den übrigen semitischen Sprachen scheint das Wort keine Entsprechungen zu haben (40).

An 17 von insgesamt 36 Stellen steht das Wort mit oth zusammen, nämlich: Ex. 7, 3; Dt. 4, 34; 6, 22; 7, 19, 13, 2f.; 26, 8; 29, 2; 28, 46; 34, 11; Jes. 8, 18; 20, 3; Jer. 32, 20f.; Ps. 105, 27; 135, 9; Neh. 9, 10. Das ist — abgesehen von den zwei Jesajastellen — ausschließlich deuteronomistischer Gebrauch. Allein steht das Wort ebenfalls nur an frühestens exilischen Stellen, nämlich bei P Ex. 7, 9, in der späten Legende von der Weissagung des unbekannten Gottesmannes gegen den Altar von Bethel, 1. K. 13, 3. 5, bei Ezechiel (12, 6. 10; 24, 24. 27), Sach. 3, 8, Joel 3, 3, einigen Psalmenstellen (71, 7; 105, 5), den redaktionellen Ergänzungen Ex. 4, 21; 11, 9, und dreimal in der Chronik (I. 16, 12; II. 32, 24. 31). Die äußere Geschichte des Wortes ist also eigenartig: zuerst taucht es auf bei Jesaja, und zwar in engster Verbindung mit oth; diese Verbindung blieb immer erhalten, wenn auch nur formelhaft in einer bestimmten Literaturschicht; und trotzdem hat das Wort in der späteren Zeit eine freie eigene Entwicklung genommen, es scheint erst nach dem Exil recht lebendig geworden zu sein.

Der Sprachgebrauch ist im wesentlichen derselbe wie bei oth (41). Als Parallelbegriff taucht neu auf niphla'oth (Ps. 105, 5; I. Chr. 16, 12).

Bei Ezechiel dient das Wort — und zwar in geradliniger Fortsetzung des Gebrauchs bei Jesaja — zur Bezeichnung der prophetischen Gleichnishandlung, z. B. 12, 11: *Ich bin euer mopheth; wie ich getan habe, so wird euch getan werden.* Ein Unterschied im Gebrauch zu oth läßt sich hier nicht feststellen; inhaltlich entspricht die Weissagung von 4, 1—3 denjenigen von Kap. 12 und 24 durch-

aus. Der Begriff mit den Stellen, da er zur Bezeichnung der prophetischen Gleichnishandlung dient, kann also gut mit oth zusammen betrachtet werden.

In der Bethel-Legende (1. K. 13) dient mopheth zur Bezeichnung der Hilfsweissagung, entsprechend oth an den oben, Kap. 4, 3b, behandelten Stellen. Daß hier mopheth steht statt oth könnte zwar mit dem besonders furchtbaren Charakter dieses Ereignisses (der neue Altar wird bei einer feierlichen Opferhandlung gespalten!) zusammenhängen, muß aber doch wohl nach einer anderen Richtung erklärt werden. Wir machen nämlich in 2. Chr. 32, 24 die Beobachtung, daß das Zeichen, das Hiskia anläßlich seiner Krankheit von Jesaja erhielt, nicht oth heißt, wie in den früheren Texten, sondern mopheth. Da wir hier nicht sagen können, das mopheth sei etwas Furchtbares, muß die Ersetzung einen anderen Grund haben. Nun haben wir die Feststellung gemacht, daß der Begriff oth in der späteren Zeit seine ursprüngliche Funktion, als konkretes Handeln Jahwes eine Offenbarung Jahwes zu ergänzen, eingebüßt hat, und zwar darum, weil je länger je weniger die alte Art der Offenbarung mittels der freien Prophetie bestand. Außerdem hatte der Begriff oth schließlich andere Verwendungsmöglichkeiten gefunden, die sogar seine Profanisierung, angedeutet schon im A. T. durch Hiob 21, 29, mit sich brachten. Demgegenüber behielt mopheth seinen religiösen Charakter als Wunder- und Offenbarungszeichen Gottes und mußte darum eintreten für den Begriff oth. Allerdings hatte es nicht denselben Gehalt wie oth in früherer Zeit; dazu waren die Verhältnisse einst und damals zu verschieden. Der Begriff mopheth weist «apokalyptische» Töne auf, wie denn ja die Zeit der Prophetie vorbei war und die Blüte der Apokalyptik begonnen hatte. So heißt es Joel 3, 3ff.:

Und ich werde mophethim geben am Himmel und auf der Erde,
Blut und Feuer und Rauchsäule;
Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut
Vor dem Kommen des Tages Jahwes.

Durch solche Eigenheiten ist schließlich der Begriff mopheth geprägt, nicht weil sie ihm von jeher angehört hätten, sondern weil eben die Zeit ihm diesen Platz anwies.

2. zikkaron kommt im A. T. 21mal vor. Seinen Sitz hat es fast ausschließlich im Kultus, mit den bemerkenswerten Ausnah-

7. Kapitel:

Parallelbegriffe

Parallel neben oth stehen, der Häufigkeit nach geordnet, folgende Ausdrücke: mopheth, zikkaron, totaphoth, šem, kabod, ᶜêd, mašal, sowie einige typisch deuteronomistische Begriffe, die an ihrem Ort, Kap. 11, zur Besprechung kommen werden.

1. mopheth. Etymologie unsicher; in den übrigen semitischen Sprachen scheint das Wort keine Entsprechungen zu haben (40).

An 17 von insgesamt 36 Stellen steht das Wort mit oth zusammen, nämlich: Ex. 7, 3; Dt. 4, 34; 6, 22; 7, 19, 13, 2 f.; 26, 8; 29, 2; 28, 46; 34, 11; Jes. 8, 18; 20, 3; Jer. 32, 20 f.; Ps. 105, 27; 135, 9; Neh. 9, 10. Das ist — abgesehen von den zwei Jesajastellen — ausschließlich deuteronomistischer Gebrauch. Allein steht das Wort ebenfalls nur an frühestens exilischen Stellen, nämlich bei P Ex. 7, 9, in der späten Legende von der Weissagung des unbekannten Gottesmannes gegen den Altar von Bethel, 1. K. 13, 3. 5, bei Ezechiel (12, 6. 10; 24, 24. 27), Sach. 3, 8, Joel 3, 3, einigen Psalmenstellen (71, 7; 105, 5), den redaktionellen Ergänzungen Ex. 4, 21; 11, 9, und dreimal in der Chronik (I. 16, 12; II. 32, 24. 31). Die äußere Geschichte des Wortes ist also eigenartig: zuerst taucht es auf bei Jesaja, und zwar in engster Verbindung mit oth; diese Verbindung blieb immer erhalten, wenn auch nur formelhaft in einer bestimmten Literaturschicht; und trotzdem hat das Wort in der späteren Zeit eine freie eigene Entwicklung genommen, es scheint erst nach dem Exil recht lebendig geworden zu sein.

Der Sprachgebrauch ist im wesentlichen derselbe wie bei oth (41). Als Parallelbegriff taucht neu auf niphla'oth (Ps. 105, 5; I. Chr. 16, 12).

Bei Ezechiel dient das Wort — und zwar in geradliniger Fortsetzung des Gebrauchs bei Jesaja — zur Bezeichnung der prophetischen Gleichnishandlung, z. B. 12, 11: *Ich bin euer mopheth; wie ich getan habe, so wird euch getan werden.* Ein Unterschied im Gebrauch zu oth läßt sich hier nicht feststellen; inhaltlich entspricht die Weissagung von 4, 1—3 denjenigen von Kap. 12 und 24 durch-

DX71.7 1/12/57 3

aus. Der Begriff mit den Stellen, da er zur Bezeichnung der prophetischen Gleichnishandlung dient, kann also gut mit oth zusammen betrachtet werden.

In der Bethel-Legende (1. K. 13) dient mopheth zur Bezeichnung der Hilfsweissagung, entsprechend oth an den oben, Kap. 4, 3b, behandelten Stellen. Daß hier mopheth steht statt oth könnte zwar mit dem besonders furchtbaren Charakter dieses Ereignisses (der neue Altar wird bei einer feierlichen Opferhandlung gespalten!) zusammenhängen, muß aber doch wohl nach einer anderen Richtung erklärt werden. Wir machen nämlich in 2. Chr. 32, 24 die Beobachtung, daß das Zeichen, das Hiskia anläßlich seiner Krankheit von Jesaja erhielt, nicht oth heißt, wie in den früheren Texten, sondern mopheth. Da wir hier nicht sagen können, das mopheth sei etwas Furchtbares, muß die Ersetzung einen anderen Grund haben. Nun haben wir die Feststellung gemacht, daß der Begriff oth in der späteren Zeit seine ursprüngliche Funktion, als konkretes Handeln Jahwes eine Offenbarung Jahwes zu ergänzen, eingebüßt hat, und zwar darum, weil je länger je weniger die alte Art der Offenbarung mittels der freien Prophetie bestand. Außerdem hatte der Begriff oth schließlich andere Verwendungsmöglichkeiten gefunden, die sogar seine Profanisierung, angedeutet schon im A. T. durch Hiob 21, 29, mit sich brachten. Demgegenüber behielt mopheth seinen religiösen Charakter als Wunder- und Offenbarungszeichen Gottes und mußte darum eintreten für den Begriff oth. Allerdings hatte es nicht denselben Gehalt wie oth in früherer Zeit; dazu waren die Verhältnisse einst und damals zu verschieden. Der Begriff mopheth weist «apokalyptische» Töne auf, wie denn ja die Zeit der Prophetie vorbei war und die Blüte der Apokalyptik begonnen hatte. So heißt es Joel 3, 3ff.:

Und ich werde mophethim geben am Himmel und auf der Erde,
Blut und Feuer und Rauchsäule;
Die Sonne wird sich in Finsternis verwandeln und der Mond in Blut
Vor dem Kommen des Tages Jahwes.

Durch solche Eigenheiten ist schließlich der Begriff mopheth geprägt, nicht weil sie ihm von jeher angehört hätten, sondern weil eben die Zeit ihm diesen Platz anwies.

2. zikkaron kommt im A. T. 21mal vor. Seinen Sitz hat es fast ausschließlich im Kultus, mit den bemerkenswerten Ausnah-

men Esth. 6, 1, wo von einem sepher hazzikhronoth dibre hayyamim die Rede ist, das der König Xerxes in einer schlaflosen Nacht zu bringen und vorzulesen befiehlt (cf. Mal. 3, 16 (42), wo der Dichter klagt, daß die Menschen bei den Späteren kein zikkaron haben. Das Wort bezeichnet an diesen Stellen das «Fixieren» dessen was einmal war. Wäre kein sepher zikhronoth da, dann würde — da niemand den Herrscher an die Dinge erinnern würde — manches Wichtige vergessen und käme nicht zu seiner notwendigen Erledigung. Und das Vergessenwerden des Toten bedeutet (in gewissem Sinne) sein Ende, Nichtexistenz. So wird durch das zikkaron etwas, das vergessen zu werden droht, wieder lebendig, aktualisiert, ins Bewußtsein und in die Wirklichkeit emporgehoben.

Das Wort ist erst spät häufiger bezeugt; die älteste Stelle scheint Ex. 17, 14 zu sein. Hier befiehlt Jahwe dem Mose, den Bericht über die Amalekiterschlacht als zikkaron in ein Buch zu schreiben. Die Israeliten sollen immer an den Kampf auf Leben und Tod denken, den Jahwe mit Amalek führt; dieser Kampf darf nicht einschlummern «von Geschlecht zu Geschlecht», *denn ich werde auswischen den zekher Amaleks unter dem Himmel.* Damit ist auch gleich das Parallelwort erwähnt: zekher. Dieses findet sich im heutigen Text des A. T. 23mal, an den weitaus meisten Stellen in der Bedeutung «Name», oft auch in Parallelität zu šem. Während zekher vorwiegend in einem doppelten Sinne gebraucht wird — nämlich erstens für den Jahwenamen, den man in Gebet und Kultus überhaupt anruft, und zweitens mit Verben der Vernichtung zusammen zur Bezeichnung der vollständigen Vertilgung eines Feindes —, dient zikkaron hauptsächlich in der Kultusgesetzgebung des P zur Bezeichnung von mancherlei Dingen, die alle zusammengenommen schon ein recht eindrückliches Bild vom Wesen dieses Kultus vermitteln. So trägt nach Ex. 28, 9—12 Aaron auf seinen Schultern zwei Šohamsteine mit den eingegrabenen Namen der 12 Stämme, als *abne zikkaron für die Israeliten; und Aaron soll ihre Namen vor Jahwe tragen auf seinen beiden Schultern zum zikkaron.* Außerdem soll man eine «Brusttasche für den Rechtsspruch» (chosän hammišpaṭ) herstellen, mit 12 verschiedenartigen Edelsteinen besetzen, *und so wird Aaron die Namen der Israeliten an der Brusttasche des Rechtsspruches auf seinem Herzen tragen, wenn er ins Heiligtum hineingeht, zum zikkaron vor Jahwe allezeit* (Ex. 28, 29). Ferner vernehmen wir Nu. 10, 1—10 von der Herstellung silberner Trompeten; an den

DX71.7 1/12/57 37

Festtagen soll das Trompetenblasen für die Israeliten zum zikkaron vor ihrem Gott werden. Und schließlich wird Nu. 10, 54 die Beute aus dem Midianiterkrieg in den ohäl moᶜed gebracht, zum zikkaron für die Israeliten vor Jahwe. Etwas anders geartet, aber auch hierher gehörig, ist endlich Nu. 5, 15. 18, beim Ritual für das Ordal in einem Ehebruchsprozeß: dort wird das Opfer, das der Kläger zu bringen hat, genannt «minchath zikkaron mazkereth ᶜawon». — All diese Stellen runden sich zu einem Bild. Durch die Edelsteine, das Schmettern der Trompeten, die im Tempel deponierte Beute soll der Gefahr entgegengewirkt werden, daß die Israeliten dem Gedächtnis Jahwes entgleiten könnten. Wie das Opfer des eifersüchtigen Mannes vor Gott die Sünde der Frau in Erinnerung bringt, sie ihm vergegenwärtigt, so daß er auf Grund dieser Vergegenwärtigung dem Rechte zum Durchbruch verhelfen kann, so wird durch die genannten kultischen Einrichtungen ständig die Anwesenheit der Israeliten vor Jahwe in Erinnerung gebracht, so daß, dank der Aktualisierung des Gedankens an die Israeliten vor Gott, Gemeinschaft zwischen beiden entsteht. So müssen auch diese Kultgegenstände, die hier genannt werden, der von P verkündigten und durchgeführten gnädigen Gemeinschaft zwischen Jahwe und seinem Volke dienen. — Wir können im Rahmen dieser Arbeit über den Begriff oth selbstverständlich auf die Parallelbegriffe nur im Vorübergehen eintreten, müssen uns aber noch den Stellen zuwenden, an denen zikkaron in Parellele steht zu oth.

Es sind vier Stellen: Ex. 12, 14 (P); 13, 9 (D); Nu. 17, 3 (P); Jos. 4, 6 (D).

In Ex. 12, 13f. stehen zwar oth und zikkaron nicht in völliger Parallelität, aber doch in sehr enger Beziehung: *das Blut soll euch werden zum oth auf euren Häusern . . . und dieser Tag soll euch werden zum zikkaron.* Die Bedeutung von zikkaron an dieser Stelle, sowie der Zusammenhang mit oth, werden sich erst im Rahmen der gesonderten Besprechung der othoth des P klären lassen. Es sei darum verwiesen auf Kap. 12 (S. 137 ff.).

Jos. 4, 6f. wird, wie schon mehrmals erwähnt, den Stammeshäuptern der Befehl gegeben, aus dem Jordanbett 12 Steine zu heben und anderswo aufzustellen, *damit das ein oth sei in eurer Mitte.* Wenn dann die Söhne nach der Bedeutung der Steine fragen, soll man zur Antwort geben, die Väter seien trockenen Fußes durch die sich spaltenden Wasser des Jordan hindurchgegangen, . . .

und so sollen diese Steine ein zikkaron sein für die Israeliten in Ewigkeit. Von dem leichter zu verstehenden zikkaron her fällt an dieser Stelle — natürlich erst, nachdem einmal die generelle Bedeutung von oth festgestellt ist — auch wieder etwas Licht auf den Hauptbegriff unserer Untersuchung. Das zikkaron hat, wie wir eben ausgeführt haben, den Zweck, eine der Ueberlieferung würdige Sache vor dem Vergessen zu bewahren und immer wieder aktuell zu machen. In diesem Sinne dienen die Steine dazu, den Israeliten jederzeit ihr Jordanerlebnis zu aktualisieren. Der Anblick der Steine wird sie automatisch in lebendige Verbindung bringen mit jener denkwürdigen Tat Gottes. Aehnlich ist auch das oth zu faszen. Wenn es heißt, die Steine sollten zu einem oth werden, so ist dieser Vorgang gebunden an jene frühe einmalige Tat Gottes, die aber weiterleuchten und den Israeliten aller Generationen ein Wegweiser von der Gnade Gottes in die Gemeinschaft der Gnade Gottes sein soll.

Aehnlich verhält es sich mit Ex. 13, 9, wonach das Passahgesetz dem Israeliten zu einem oth auf der Hand und zu einem zikkaron zwischen den Augen (d. h. «auf der Stirn») werden soll. Die näheren Angaben «auf der Hand» und «zwischen den Augen» haben wohl nur den Sinn, einzuschärfen, wie offen man das Gesetz und das Bekenntnis dazu tragen müsse (43). Wir haben oben (s. S. 34 f.) gesehen, welche Funktion hier das oth hat, daß es nämlich seine Aufgabe erfüllt im Rahmen der Offenbarung Jahwes, aber doch seinen speziellen Charakter an dieser Stelle dem Wandel des Offenbarungsbegriffes verdankt. Die Offenbarung soll, nach diesen Stellen, zum oth werden; man soll sie ganz öffentlich zur Schau tragen, damit man selber — und auch die andern — immer wieder daran erinnert wird, sich die Taten und Weisungen Jahwes in die Gegenwart zurückruft und danach lebt, «auf daß die Weisung Jahwes in deinem Munde sei». — Auf dieselbe Lösung führt uns auch die Untersuchung des Wortes zikkaron. Wir haben gezeigt, daß das zikkaron auch seinerseits immer an etwas einmalig Geschehendes, für die ganze Existenz Wesentliches erinnert und dasselbe aktualisiert. Zikkaron ist ein a k t i v e r Begriff, das ist das Entscheidende. Wenn etwas «zum zikkaron» wird, dann bekommt es Kraft und Fähigkeit, zum Vollzug der Erinnerung und zur Aktualisierung des zu Erinnernden zu w i r k e n.

So muß denn die Frage gestellt und gelöst werden, wie wir am besten dieses Wort übersetzen. Es scheint mir, daß am besten ge-

DX71.7 1/12/57

eignet wäre — wenn es auch nicht gerade eine schöne Bildung ist — das Wort «Erinnerndes» oder «Vergegenwärtigendes». Diese Worte passen auf alle Stellen, wo zikkaron vorkommt. Auch in den sepher haz zikhronoth sollen ja die Dinge nicht eingetragen werden, weil sie «denkwürdig» wären, sondern damit — wie das Akkusativobjekt dibre hayyamim, Esth. 6, 1 zeigt — durch die zikhronoth die Dinge je und je aktualisiert werden. Deutlichster Beweis dafür, daß das Wort aktivisch, im genannten Sinne von «Erinnerndes», zu fassen ist, ist wohl Nu. 5, 15; cf. weiter Nu. 10, 9; auch Lev. 23, 24. — Wir haben also wohl den zweiten Teil der Formel von Ex. 13, 9 wiederzugeben mit: *es soll euch werden zu etwas Erinnerndem auf der Stirn*, oder (dem Sinne nach): *zu einer ständigen Mahnung*.

3. Ex. 13, 16; Dt. 6, 8; 11, 18 steht neben oth das Wort totaphoth, aber in Zusammenhängen, die dem eben behandelten durchaus parallel sind. Etymologie und Bedeutung können kaum mit Sicherheit bestimmt werden. Im A. T. kommt es nur an diesen drei Stellen vor; im Neuhebräischen dient es außer als Name für die auf Grund dieser Stellen Sitte gewordenen tephillin, auch als Bezeichnung für den Kopfschmuck der Frauen. Da das mandäische twtypt' wohl Lehnwort aus dem Hebräischen ist (s. NOELDEKE, Mand.-Grammatik (1875), S. XXIX, kommen wir dadurch auch nicht weiter.

Man hat es mit verschiedenen Wurzeln zusammengebracht, so ṭpṭp, nṭp, oder mit einem sam. Wort ṯṯp. Neuerdings haben A. S. YAHUDA (Die Sprache des Penateuch in ihren Beziehungen zum Aegyptischen, 1929, S. 94) und L. GRIMME (OLZ 41, 1933, Sp. 148 ff.), nach deren Meinung Palästina zur Zeit des A. T. einen überwiegenden Anteil an ägyptischer Kultur aufwies, Etymologien aus dem Aegyptischen gefunden. GRIMME z. B. sieht das Ursprungswort in aeg. ddf.t, das «Kriechtier, Schlange», insbesondere «hl. Schlange, Uräusschlange» bedeutet. Die letztere galt den Aegyptern als Amulett, welches zu tragen Vorrecht von Göttern, Königen und ihren Angehörigen war, und hatte auf der Stirne hart über der Nasenwurzel seinen Platz, somit an einer Stelle, die im Hebräischen als ben ʿenaim, «zwischen den Augen», bezeichnet würde. Die Schwierigkeit, daß das .t die Femininendung ist, die längst nicht mehr ausgesprochen wurde, die Endung -oth im Hebr. somit Pluralendung sein muß, erklärt GRIMME damit, daß dieser Plural vielleicht die Vorstellung ausdrücken sollte, es handle sich eigentlich um eine Mehrheit von Schlangen oder auch um eine Mehrheit von Amuletten. Gemeint ist, nach GRIMME, daß ein Israelit mit dem Stolze, mit dem ein ägyptischer König die Uräusschlange auf seiner Stirn trägt, die ihm vorgeschriebenen Gebote beachten solle. — Danach wären also diese Worte: *sie sollen dir zu einem totaphoth zwischen deinen Augen werden*, nur eine raffinierte Anspielung auf Gewohnheiten ägyptischer Könige. Es bedarf schon der GRIMMEschen Geschichtsschau — welche diejenige des Ex. in altkirchlicher Auslegung ist (vgl. z. B. seine Arbeiten über die Sinaischriftdenkmäler) —, daß man die Erinnerung des Volkes an Aegypten für so lebendig hal-

ten kann, daß Mose von jedermann verstanden wurde, wenn er etwa in den Steppen Moabs auf eine kulturelle Tatsache Aegyptens anspielte. — Entsprechend diesem Verständnis lehnt GRIMME auch jede Beziehung sowohl der ṭoṭaphot, als auch des Begriffes oth auf Jahwe ab. Hinter oth vermutet er einen Siegelring, und zwar einen solchen, «der, wie ihn die Aegypter gebrauchen, nicht dauernd am Finger getragen wurde, sondern erst beim Siegeln angelegt wurde.» — Im letzteren wird man GRIMME — und zwar auf Grund einer unvoreingenommenen Untersuchung des Begriffes oth — nicht folgen können. Ueber die Etymologie von totaphoth steht mir kein Urteil zu.

Es läßt sich somit mit Sicherheit über ṭoṭaphoth gar nicht mehr sagen, als daß es sehr wahrscheinlich etwas Aehnliches bezeichnen wird wie zikkaron. Der Sinn ist jedenfalls ungefähr der: die Israeliten sollen sich nicht scheuen, offen und allezeit von dem Gesetz zu reden, es «an der Stirn» herumzutragen, auf daß sie und andere immer an den Willen Gottes erinnert werden.

4. Die übrigen Parallelwörter von oth bedürfen keiner ausführlichen Behandlung; sie seien darum nur hier aufgezählt unter Nennung der Stellen.

šem steht parallel zu oth: Jes. 55, 13; Jer. 32, 20; Neh. 9, 10: Gott richtet, indem er othoth aufrichtet, einen Namen auf.

kabod steht parallel zu oth: Nu. 14, 22; Jes. 66, 19 ff.: indem man Gottes othoth sieht, sieht man seinen kabod.

ʿed steht parallel zu oth: Jes. 19, 20: Altar und Massebe in Aegypten werden für Jahwe zu einem oth und ʿed werden S. o. S. 25 f.).

mašal steht parallel zu oth: Hes. 14, 8: Gott macht den Ungehorsamen zu einem oth und einem masal, einem «Gegenstand des Spottes» (nach EISSFELDT, der Mašal im A. T., BZAW 24, 1913, S. 8).

Ferner vergleiche man die Parallelausdrücke in der deuteronomistischen Formel (Dt. 4, 34; 6, 27; 7, 19; 11, 3; 26, 8; 29, 2; 34, 11 f.): yad chasaqah, zeroaʿ neṭuyah, milchamah, moraʾim.

8. Kapitel:

Abschluss und Ausblick

Wir stehen damit am Ende des ersten Teiles unserer Arbeit, welcher die Untersuchung des Sprachgebrauches des Wortes oth enthielt. Ausgehend von den Verben, mit denen im A. T. das oth eingeführt wird, haben wir nach dem Urheber der othoth gefragt, und kamen zu dem Ergebnis, daß hinter dem oth immer — mit zwei späten Ausnahmen, die wir als sekundär erkannten — Gott steht, sei es Jahwe oder gelegentlich auch ein fremder Gott (wobei die Frage auftaucht und im A. T. beantwortet wird, ob nicht hinter

den othoth der «Götter» doch auch Jahwe stehe). Daraus haben wir den Schluß gezogen, der sich im Laufe der Untersuchung immer wieder bestätigte, daß oth von Haus aus ein religiöser Begriff sei, der ein Tun Gottes bezeichnete, bis er dann im Laufe der Geschichte diese seine ursprüngliche Funktion einbüßte und in der Spätzeit auch gelegentlich in profanen Zusammenhängen gebraucht werden konnte. Hierauf beschäftigten wir uns mit den Anlässen, an denen im A. T. das Wort gebraucht wird, d. h. wir verschafften uns Klarheit über die Zusammenhänge, die Situationen, in denen der Israelit von othoth gesprochen hat. Das Ergebnis war, daß oth ursprünglich seinen Sitz hatte in der Offenbarung Jahwes; von einem oth ist immer die Rede im Rahmen einer Kundgebung Gottes, indem das oth einfach als Ergänzung zum offenbarenden Worte Gottes tritt. Im deuteronomistischen Sprachgebrauch stellten wir dann eine Verschiebung fest, indem dort das Geoffenbarte selber «zu einem oth werden» soll. Wir vermuteten, daß diese Verschiebung mit dem Offenbarungsbegriff der dtnst. Einleitungsreden zusammenhange, bei welchem die entscheidende Offenbarung Jahwes in die Mosezeit zurückverlegt wurde. In der exilischen und nachexilischen Prophetie trat wieder eine kleine Verschiebung ein: dort wird verheißen, daß das geoffenbarte eschatologische Handeln Jahwes selber zu einem oth werden solle. Wir erwähnten auch die besondere Funktion des Begriffes bei P, wo das oth in einem spezifischen Sinn das «oth der berith zwischen Jahwe und dem Volke, bzw. der Menschheit» ist. — Als Zweck der othoth fanden wir genannt «hören, sehen, glauben, erkennen»; als Folge tritt auch vereinzelt das Erschrecken und Fürchten entgegen. Wir erblicken in dieser Tatsache eine Bestätigung unserer Beobachtung, daß oth ursprünglich in die Lebenssphäre der Offenbarung Gottes gehöre. — Von den Parallelbegriffen, die wir alle aufzählten und behandelten, seien noch einmal šem und kabod hervorgehoben: Wer das oth sieht, sieht «Name» und kabod Jahwes. Schließlich sei noch einmal daran erinnert, wie in späterer Zeit das mopheth die Stelle einzunehmen scheint, die ursprünglich von oth gehalten wurde; allerdings ist die Bedeutungsnuance gegenüber' oth entsprechend der veränderten religiösen Lage etwas verschoben.

Wir haben durch diese Voruntersuchung die Voraussetzungen geschaffen, um nun, tiefer eindringend in das Gefüge alttestamentlichen Lebens und Denkens, gewissermaßen von innen heraus diesen Begriff zu verstehen. Dabei wird sich nun erst die Frage nach der

Uebersetzung des Wortes stellen, die wir im Vorhergehenden geflissentlich nach Möglichkeit vermieden haben. Da der Begriff seine ursprüngliche Stellung in der Offenbarung Jahwes hatte, wird die Arbeit im zweiten Teile sachgemäß mehr theologischen Charakter haben; denn daß kein religiöser Begriff erfaßt werden kann, ohne seine wichtigsten Voraussetzungen im Ganzen dieser Religion zu berücksichtigen, liegt auf der Hand. Infolge der Verschiebungen, die die Funktion des Begriffes im Laufe der Geschichte erfahren hat, werden wir aber nicht ohne weiteres das ganze A. T. als Einheit behandeln können, sondern haben die wichtigsten Typen gesondert zum Worte kommen zu lassen. Diese Typen sind:

1. Der Gebrauch in prophetischen Zusammenhängen.
2. Der deuteronomistische Gebrauch.
3. Der Gebrauch bei P.

Um aber dem Begriff keine Gewalt anzutun, dürfen wir auch außerdem begegnende vereinzelte Verwendungen nicht außer acht lassen, wovon die wichtigste diejenige des Kainszeichens ist. Da diese Stelle außerdem eine der ältesten ist, beginnen wir unsere Untersuchung damit.

II. Teil: Die Geschichte des Begriffes

9. Kapitel:

Das Kainszeichen

1. Grundlegend für die gesamte Exegese der Kainsgeschichte, und in deren Rahmen auch für das Verständnis des Kainszeichens, wurde ein Aufsatz BERNARD STADEs in Band 14 der von ihm gegründeten «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» vom Jahre 1894, betitelt «Kain und das Kainszeichen» (Wiederabgedruckt in: «Ausgewählte Reden und Abhandlungen», 2. A. 1907, S. 229ff.).

Vor STADE hatten WELLHAUSEN (Composition des Hex., 1881, S. 8ff.) und BUDDE (Urgeschichte, 1883, S. 183ff.) die Geschichte von Kain und Abel als freie Konstruktion des Erzählers erklärt, die hierher gesetzt wurde, um den Kainitenstammbaum, 4, 17ff. mit dem Sethitenstammbaum, 4, 25ff., zu verklammern. STADE wies demgegenüber darauf hin, daß die Erzählung, falls sie wirklich künstlich erfunden sein sollte, in jeder Hinsicht für diese Stelle berechnet sein müßte. Das treffe aber nicht zu. Er faßte darum das Stück Gn. 4, 2—16 als echte Volkssage auf, stellte sie also mitten hinein in das Leben der Alten und suchte sie auch von daher zu erklären. So betonte er, daß es sich bei Kain um den Heros eponymos der Keniter handle, die uns auch sonst aus dem A. T. wohlbekannt sind, vor allem als Verbündete der Israeliten und als Verehrer Jahwes. Das Kainszeichen muß darum ein Zeichen sein, das die Keniter kennzeichnet. Die Bedeutung, die das Zeichen für den historischen Stamm der Keniter gehabt hat, muß sich also notwendig in der Bedeutung widerspiegeln, welche die Sage dem Zeichen für Kain beilegt. In der Sage hat aber das Zeichen den Zweck, Kain vor Blutrache sicherzustellen. (Daß das Kainszeichen ein Schutzzeichen war, das ihn vor Mord behütete, und nicht etwa ein Zeichen, das ihn als Mörder ächten sollte, hat vor STADE vor allem DILLMANN in seinem Kommentar [4. A. 1882] betont.) STADE reihte im Zuge dieser Entwicklung der Bedeutung der Sage das Zeichen ein in die Kategorie der Stammeszeichen, die zugleich auch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kult aussprechen. Diesen Kult aber fand er, indem er die augenfällige Tatsache der Verehrung Jahwes durch die Keniter in die Untersuchung einbezog, im Jahwekult. Das Kainszeichen war demnach für den historischen Stamm der Keniter ein Jahwezeichen, das beides in sich schloß: die Kennzeichnung der Keniter als Jahweverehrer und als Stammesmitglieder. In der Stammesmitgliedschaft bestand denn auch die Sicherung der siebenfachen Blutrache, welche den Kenitern nach der Sage von Jahwe zugestanden worden war. Einem einzelnen hätte der Spruch Jahwes in Vers 15:

Wenn irgend einer Kain tötet, so soll das siebenfach gerächt werden, nichts genützt. Es mußte vielmehr ein Stammesverband hinter ihm stehen, der auch für die Durchführung der Rache sorgte. So glaubte STADE geradezu annehmen zu können, die Keniter hätten dieses wilde Stammeslied von ihrer Blutrache mit Stolz gesungen, um den Nachbarvölkern ihre Furchtbarkeit eindrücklich zu machen. Nach dem Hinweis darauf, daß es tatsächlich im Altertum mancherlei Zeichen gab, welche vor allem die kultische Zugehörigkeit kennzeichneten — was er mit reichem Material, u. a. mit dem Kreuzeszeichen des Christentums belegte —, suchte STADE noch festzustellen, worin nun das Jahwezeichen bestanden habe. Auf der Suche nach irgendwelchen Jahwezeichen im historisch bezeugten Kultus der Israeliten stößt man sofort auf die Beschneidung, die ja auch in der Tat Gn. 17 1ff. als Bundeszeichen eingeschärft wird. Das Jahwezeichen aber mußte, so argumentierte STADE weiter, etwas Sichtbares sein, was auf die Beschneidung nicht zutrifft. Dagegen fand er eine deutliche Spur des alten Jahwezeichens in der in dieser Arbeit bereits erwähnten Stelle Ex. 13, 9. Das Wort zikkaron deutete er als «Zeichen, das die kultische Zugehörigkeit in Erinnerung bringt», unter Hinweis auf Jes. 57, 8; Sach. 6, 14; Nu. 17, 5 (cf. V. 3!); 10, 10; Ex. 28, 12; 39, 7 usw. (daß allerdings mit «Kultuszeichen» das Wort zikkaron nicht richtig wiedergegeben wird, soll im 12. Kap. gezeigt werden). Das Wort ṭoṭaphoth, das an den Parallelstellen Dt. 6, 8; 11, 18 statt zikkaron steht, deutete er als «Schnüre». Durch die Ersetzung des eindeutig das Kultuszeichen bezeichnenden Wortes zikkaron (Ex. 13, 9) durch ṭoṭaphoth in den Dt.-Stellen wurde aber das Bild verschlechtert. Der Weg wurde damit schon beschritten, der zur Erfindung der Gebetsriemen, tephillin, führte. Dadurch wurde die ursprüngliche Bedeutung des zikkaron, die eine Hautritzung in Form des Kultuszeichens Jahwes war, ganz ausgerottet. Dagegen glaubte STADE auf Grund von Jes. 44, 5 im Exil noch allgemein eingeritzte Kultuszeichen bezeugt zu finden. Es kamen also zur Bestimmung des alten Jahwezeichens zwei Möglichkeiten in Betracht: entweder entsprechend dem zikkaron «zwischen den Augen» auf der Stirn, oder entsprechend Jes. 44, 5 oder dem «oth auf der Hand»: auf der Hand. Unter Beiziehung der Stelle 1. K. 20, 35ff., wo ein Jahweverehrer nach Abziehen einer Binde über die Augen als solcher erkannt wird, glaubte STADE entscheiden zu können, daß das alte Kainszeichen, d. h. Jahwezeichen, ein Zeichen auf der Stirne war.

Demnach wäre also die Kain-Abelgeschichte eine ätiologische Erzählung, welche schilderte, wie erstens die Keniter zu ihrer grausen Blutrache kamen, und zweitens, wie ihnen Jahwe sein Kult- und Stammeszeichen gegeben hat. In der späteren Geschichte der Sage kamen dann aber noch andere Elemente hinzu, vor allem der deutliche Gegensatz gegen die unsteten Nomaden. Die heutige Form der Erzählung ist unverkennbar geprägt vom Standpunkt des Bauern, der mit Verachtung und doch zugleich ängstlich auf die schweifenden Beduinen hinuntersieht. Darum ist Kain verflucht und muß fort milliphne JHWH, was STADE deutet: aus dem bebauten Lande Palästina fort.

Aus dem weiteren Verlauf der Forschung seien nur die Hauptdaten herausgegriffen.

Zunächst brachte ZEYDNER in ZAW 18 (1898), S. 120ff. weiteres Material bei, das für die Identifikation von Kain mit den bekannten Kenitern sprach. Man wird sagen müssen, daß tatsächlich dies die entscheidende Frage für die Interpretation ist, ob die Deutung von Kain als den Heros eponymus der Keniter möglich ist. Ist die Frage zu bejahen, dann werden die Folgerungen STADEs und seiner Nachfolger unumgänglich. Eine endgültige Entscheidung läßt sich kaum jemals fällen; doch ist die Identifikation immerhin sehr wahrscheinlich; jedenfalls wird sie in dieser Arbeit bejaht werden. — Im Unterschied zu STADE sah ZEYDNER das Jahwezeichen in der Beschneidung.

Gegen die Identifikation mit den Kenitern wandten sich zunächst GUNKEL in der ersten Auflage seines Genesiskommentars (44). Seine Begründung war, daß die Keniter Schafzüchter gewesen seien, nach der Sage aber sei nicht Kain, sondern Abel Schafzüchter gewesen, während Kain Bauer sei (dieses Argument fällt allerdings nicht in Betracht, da nicht das wichtig ist, was Kain am Anfang, sondern was er am Ende des Geschehens war); außerdem spreche die Sage zwar vom Standpunkte der adamah aus, aber nicht von dem des Bauern, sondern des Hirten; demnach rede die Sage nicht vom Standpunkte der Israeliten aus (auch dieses Argument ist aus ähnlichen Gründen wie oben nicht stichhaltig). Schließlich argumentiert GUNKEL, die Verbindung zwischen Jahwe und dem Acker, wie sie heute bestehe, brauche nicht ursprünglich zu sein, weshalb auch die Deutung des Schauplatzes auf Kanaan nicht zu halten sei. GUNKEL zog es damals vor, Kain und Abel mit Tubal-kain und Jabal V. 20ff. zu vergleichen, doch seien uns diese auch nicht durchsichtig. — Aehnlich lehnte EERDMANS, Alttestamentliche Studien II (1908), S. 44ff. die Identifikation mit den Kenitern ab, indem er Kain und die Kainiten als Wüstenschmiede verstanden wissen wollte.

GRESSMANN wandte sich ZAW 30 (1910), S. 57, Anm. 2 gegen die Vermutung, das Kainszeichen sei ein Jahwezeichen gewesen, indem er sie als «völlig unmöglich» beurteilte. Er hielt es für undenkbar, daß Jahwe sein Zeichen einem Brudermörder verleihe. «Wie konnten Verehrer Jahwes so etwas über den Ursprung des Jahwezeichens erzählen?» (Dieser Einwand wurde auch von PROCKSCH, Genesis 1924 übernommen; dazu vgl. MOWINCKEL, The Two SOURCES . . . . (s. sofort), S. 28: «Dieser Einwand ist nur gültig, wenn wir von der gegenwärtigen Form der Sage ausgehen.» — Ich möchte allerdings diesen Einwand auch hinsichtlich der jetzigen Form der Sage nicht gelten lassen, da die beanstandete Aussage durchaus dem Zentrum altt. Denkens entspricht; s. u.). GRESSMANN fährt fort: «Jahwe ist hier vielmehr wie in der Bileamgeschichte ganz allgemein = Gott. Es muß ein spezielles Mörderzeichen im Unterschied von den Stammeszeichen gegeben haben.» GRESSMANN verweist für solche Mörderzeichen auf FRAZER, Anthropological Essays, 1907. (Weiter ausgeführt mit gewohnter stupender Gelehrsamkeit von FRAZER, Folklore of the Old Test., 1919, I. S. 78ff.). — Schließlich wurde die STADEsche Deutung ebenfalls abgelehnt von KOENIG in seinem Genesiskommentar, 1919, S. 295. Er wandte gegen die Identifizierung von Kain mit den Kenitern ein, daß erstens Nu. 10. 29—35 Hobab, dem Keniter, in Aussicht gestellt werde, er werde an den Segnungen Israels teilhaben; außerdem mache die Schilderung kenitischen Lebens in Ex. 2. 16ff. nicht den Eindruck, daß die Keniter ein unstetes und erbärmliches Dasein gefristet hätten, wie dies vom Fluch der Sage zu erwarten sei; zweitens, daß die Keniter immer Kleinviehzüchter gewesen seien, nicht Nomaden; drittens, daß die Keniter immer mit Israel eng befreundet waren, so daß eine Sage, die die Keniter derart bloßstellte, nicht denkbar sei; viertens, daß überhaupt die ganze Herleitung der Religion Israels von den Kenitern falsch sei. — Man wird einigen dieser Einwände gewisses Gewicht nicht absprechen können; vor allem die Tatsache, daß die Keniter keineswegs auf niedrigster Stufe standen

und daß sie ferner immer mit Israel eng befreundet waren, wird für die Auffassung der Sage wichtig sein, und man wird demnach das Bild von der Geschichte der Sage genauer zu zeichnen haben. — All diesen Fragen ist dann MOWINCKEL äußerst sorgfältig nachgegangen.

Zunächst wurde die Forschung wiederum außerordentlich gefördert durch EHRENZWEIG, der, ZAW 35 (1915), S. 1ff. schrieb über «Kain und Abel». Er lehnte die bisherige Forschung insofern ab, als man immer die Erzählung Gn. 4, 2—16 getrennt hatte von der Angabe Gn. 4, 17b, daß Kain eine Stadt gebaut und sie nach dem Namen seines Sohnes «Henoch» genannt habe. EHRENZWEIG nahm nun die beiden Stücke zusammen, und zwar in der Weise, daß er in der ganzen Erzählung eine Parallele sah zu der Gründungssage Roms, zu Romulus und Remus. Genauer erblickte er in der Tötung des Abel den Ritus des Bauopfers, den er durch oft gewaltsame Vergleichung mit der lateinischen Sage und mit merkwürdigen Deutungen mancher Stellen herauszuarbeiten sucht. — Wenn man auch nicht allen Ausführungen EHRENZWEIGs wird folgen können, so hat er doch in fruchtbarer Weise den Weg gewiesen dazu, die Erzählung vom «Städtegründer» Kain zum Verständnis des «Brudermörders» beizuziehen.

Bevor MOWINCKELs Arbeit erwähnt werden soll, sei noch kurz eingegangen auf eine alte, schon im Talmud vertretene Deutung, die neuerdings wieder von PROCKSCH, Genesis, 2. u. 3. A. 1924 z. St. aufgenommen wurde (auch A. JEREMIAS, ATAO 4. A., 1930, S. 116ff.). Diese Erklärung weiß nämlich, nach PROCKSCH, von einer Tradition, nach der die Brüder infolge einer sehr menschlichen Sache, und gar nicht etwa wegen des Opfers, Streit gehabt hätten: Es waren beide in Liebe entbrannt zu ihrer leiblichen Schwester. Der Konflikt wurde nun dadurch gelöst, daß der eine seinen Nebenbuhler beseitigte. — Diese Erweiterung des Talmuds ist nun aber aufgebaut auf einem bekannten Motiv (Braut von Messina) und erweist sich darum eher als sekundär, da die Erzähler dieser talmudischen Fassung wohl nicht wußten, wie Kain die Verwerfung seines Opfers erkannt habe. Anderseits kann man auch nicht verstehen, warum das A. T. sich eine so prachtvolle Sage — wie die talmudische Fassung der Geschichte wäre — hätte entgehen lassen, da doch sonst gerade die Erzähler der Genesis für ähnliche Geschichten schon zu haben sind. Zudem ist zu sagen, daß wir auf den Umstand, daß u n s eine Geschichte nicht in allem verständlich ist, doch nicht gar zu viel bauen sollten. — Was der Talmud bringt, ist einfach ein Midrasch, darum in keiner Weise brauchbar.

Die ganze bisherige Forschung wurde umfassend bearbeitet und mit neuen Problemstellungen vorgetragen von SIGMUND MOWINCKEL, The Two Sources of the Predeuteronomic Primeval History (JE) in Gn. 1—11, Abh. der norw. Akademie der Wiss., Oslo 1937, S. 25—43. Er geht aus von der Tatsache, daß wir es hier mit einer Städtegründersage (also Anknüpfung an EHRENZWEIG) zu tun haben, die in den Motiven weitgehend übereinstimmt mit der römischen Gründungssage, ohne daß selbstverständlich direkte Abhängigkeitsbeziehungen anzunehmen wären. Bei dieser Städtegründung muß es sich um eine «Beduinenstadt» (S. 42) handeln, die wir uns vorzustellen haben wie etwa Hormah, also eine Stadt in der Wüste. Von ihrem Gründer erzählten sich die Bewohner der Stadt eine kühne Geschichte, daß nämlich (cf. 63f.) er und sein Bruder, die Söhne des ersten Menschenpaares, eine Stadt zu bauen beabsichtigten und daß sie im Zusammenhang mit diesem Plan Jahwe ein Opfer darbrachten. Dabei entstand zwischen ihnen ein Streit, in dessen Verlauf Kain zornentbrannt seinen Bruder tötete, die Stadt selber baute und nach seinem Sohn benannte. Das wurde erzählt zur Ehre des Helden, nicht etwa, um ihn verächtlich zu machen (S. 27): man war stolz auf diesen Vorfahr, der auch die kleinste Beleidigung nicht ertragen konnte. Aber man wollte noch mehr erklären: man wollte noch

den Grund nennen, daß die Nachkommen Kains noch immer herumziehen müssen, warum sie ein so stolzes Rachegesetz haben, und warum sie auf ihrer Stirn das Jahwezeichen tragen. MOWINCKEL kombiniert also STADE und EHRENZWEIG in sehr geschickter Weise.

Dann aber weist MOWINCKEL mit aller Schärfe auf eine Wandlung hin, die auch STADE schon gesehen hatte: Bei ihrer Wanderung zu den umliegenden Völkerschaften wurde die Sage nun nämlich auch von Menschen erzählt, die anders dachten über die Nomaden, denen das Leben der Hirten und Bauern doch sicherer und normaler vorkam als dasjenige der stolzen Herren der Wüste. Aus dieser Stufe der Tradition stammt der Zug, daß Kain vom normaleren Leben weg muß (S. 29).

Auf dieser Tradition baut der Erzähler von Gn. 4, 2—16 (S. 30 f.) auf. Aber nun hat das Leben solche Formen angenommen, daß man von einer Figur wie Kain nicht mehr mit Hochachtung sprechen kann. Und außerdem legt MOWINCKEL den Nachdruck darauf, daß in der jetzigen Erzählung nicht mehr der stolze Nomade im Hintergrund stehe. Vielmehr weiß jetzt die Sage zu berichten von einem, der ganz außerhalb des Gesetzes steht (V. 14), einem vogelfreien Vagabunden. Das sind Typen, wie sie Hiob 24, 5—12; 30, 2—8 geschildert sind, und wie wir einen vor uns haben in dem wandernden Amalekiter von 2. Sam. 1. Es sind zigeunernde Kesselflicker (Kain = Schmied), die keine Gesetze kennen, zu allen Verbrechen fähig sind und jeden Augenblick getötet werden können, wenn sie nicht beschützt würden durch ein göttliches Zeichen (s. dazu EERDMANS, l. c. 45 f.; und J. HENNINGER, Pariastämme in Arabien (Festschrift St. Gabriel . . . . 1939, 501 ff.).

So wird nun auch der Weg geebnet zur Beseitigung der gegen STADE erhobenen Bedenken. Es gilt nun nämlich noch, den Zusammenhang der Quellen zu beachten, in dem die Kain-Abelgeschichte steht. Es sei hier kurz das Hauptanliegen des Buches von MOWINCKEL genannt: Er will zeigen, daß in Gn. 1—11 nach Ausscheiden des P eine Ueberlieferungsmasse vorliegt, die in die Quellen E und J zu scheiden ist. Ausgangspunkt der Untersuchung bilden die beiden Stammbäume in Gn. 4 f.: der «Kainitenstammbaum» 4, 17—24, und der «Sethitenstammbaum», in den jehovistischen Bestandteilen von 4, 25—32 trümmerhaft erhalten. Zu welchem Stammbaum gehört die Geschichte von Kain und Abel? MOWINCKEL zeigt, sich an die ältere Kritik anschließend, daß 4, 17, der Anfang des Kainitenstammbaumes, nicht die Fortsetzung von V. 16 sein kann; die beiden Abschnitte passen nicht zusammen. Dagegen sind Anhaltspunkte dafür vorhanden, daß die Quelle, zu der der Sethitenstammbaum gehört, auch die Kainsgeschichte enthalten hat, allerdings nicht an der jetzigen Stelle, sondern Kain muß nach dieser Quelle der Sohn des Enoš gewesen sein, der im heutigen Text (nach P) Kainan heißt. Der Redaktor hat die Erzählung aus dem Zusammenhang der Quelle E (= Sethitenstammbaum) herausgenommen und sie an der heutigen Stelle eingefügt, und zwar darum, weil die Quelle J (= Kainitenstammbaum) an dieser Stelle eine entsprechende Erzählung hatte, die aber nicht recht paßte. Welcher Art war die Erzählung über Kain, die J mitteilte? Wir haben keine direkten Spuren, können sie aber aus dem Kainitenstammbaum noch erschließen: das Ergebnis ist, daß sie von Kain als von einem aufrechten Beduinen gesprochen haben muß, d. h. sie muß von der Art gewesen sein, auf der dann E aufbaute, indem er nun nicht mehr den Beduinenstamm Kain vor Augen hatte, sondern die Vagabunden seiner Zeit. — Soweit MOWINCKEL.

Damit sind die Einwände gegen STADE aus dem Wege geschafft; denn die Untersuchung hat gezeigt, daß die jetzige Erzäh-

lung sich nicht direkt auf die Keniter beziehen kann, sondern die tendenziöse Umbildung einer Geschichte ist, die von diesen wesentlich ehrerbietiger und stolzer redete. Mit andern Worten: Hinter unserer jetzigen Kainsgeschichte steht eine andere, die auch in Israel erzählt wurde, nach der Kain, ein wilder, stolzer Beduine, der Stammvater der Keniter, von Jahwe selber ein oth erhalten habe, das nun natürlich der ganze Stamm trägt. STADEs These vom Jahwezeichen der Keniter findet sich so durchaus bestätigt.

2. Wir haben zunächst diese, als die über das Kainszeichen authentische, Form der Sage für die weitere Untersuchung zugrunde zu legen, wenn wir nun fragen: Was bedeutet oth an dieser Stelle? Wir haben nur das zu berücksichtigen, was die Keniter selber über ihr oth aussagten, ohne uns in Vermutungen über den ursprünglichen Sinn eines solchen Zeichens zu ergehen. So schreibt auch MOWINCKEL, S. 28: «It seems certain, that STADE was right in holding that the "mark" of Kain was a Yahwe mark, which the tribesmen themselves regarded as a symbol of a covenant with Yahwe — whatever it may have signified originally.» (Mit der Formulierung «Symbol eines Bundes mit Jahwe» kann ich mich allerdings nicht einverstanden erklären. Abgesehen davon, daß der Begriff des «Bundes» in der kenitischen Zeit des Jahwismus auffallend wäre — man könnte höchstens auf den kananäischen baʿal berith, Ri. 9, 4, verweisen —, ist es jedenfalls alttestamentliche Aussage über Jahwe, und stimmt auch durchaus mit der semitischen «Gottesvorstellung» überein, daß die Initiative durchaus von (dem) Gott ausgeht. Man müßte sagen: «Ein Bund Jahwes.») Wie aber die Stammesangehörigen von ihrem Zeichen redeten, das haben wir aus der Fassung unserer Erzähung herauszulesen: Sie erzählten, daß Jahwe zu ihrem Ahnherrn gesprochen hatte:

Wenn irgend jemand Kain tötet, so soll es siebenfach gerächt werden.

Das hat — so sagen sie — Jahwe selber Kain versprochen und es zur Sicherung seines Lebens festgesetzt. Das ist unser Vorzug, daß Jahwe für unsere Lage sorgt, einmal dadurch, daß er überhaupt die siebenfache Rache verordnet hat, aber dann auch dadurch, daß er — das liegt in der endgültigen, keinen Widerspruch duldenden Formulierung dieses Gotteswortes — selber wenn nötig den Vollzug seines Befehls oder Versprechens an die Hand nehmen wird.

DX71.1 1/12/57

Und er errichtete dem Kain ein oth, auf daß niemand ihn töte, der ihn trifft. Zu dem völlig verpflichtenden und verbindlichen Wort Jahwes hinzu kommt ein oth; und zwar faßt Jahwe dabei den Fall ins Auge, daß jemand auf einen Keniter trifft, ohne zu wissen, um wen es sich handelt. Das liegt offenbar in dem Nebensatz, daß Kain, bezw. ein Keniter, ohne dieses oth Gefahr laufen würde, vom ersten Besten getötet zu werden, weil es das Gesetz der Wüste ist, den Fremden, der der Feind ist, besser zu beseitigen, bevor er einen beseitigt. Dieser Fremde würde nicht wissen, daß über dem Manne, den er töten will, eine göttliche Zusage ausgesprochen wurde, die den Mörder furchtbar bedroht. Daß dieser Fremde darum Aufschluß bekomme über diese Zusage, dazu gibt Jahwe dem Kain ein Zeichen, ein oth. Wir erkennen den Sinn dieses oth: Es soll denjenigen, der es sieht, davon benachrichtigen, daß über dem Träger, bzw. Besitzer, ein Gott seine schützende und rächende Hand hält. Die Grundlage dieses oth ist wohl «dynamistisch», es schützt den Träger vor dem Angriff eines Fremden; das Zeichen selber ist wirksam. Dieses magische Element spielt zweifellos beim Kainszeichen eine sehr wesentliche Rolle; ist es ja doch das oth Jahwes, das Jahwe errichtet hat für Kain! Wie sollte ein solches oth nicht wirksam sein! Aber wichtiger als dies Wirkungskräftige des Zeichens, über diesem Wirkungskräftigen, das Wirken erst recht ermöglichend und in die rechte Richtung lenkend, steht das offenbarende Wort Jahwes, steht seine Zusage. Und die Bekanntgabe dieser Zusage ist das eigentliche, das letzte Ziel des oth.

Eine Uebersetzung zu finden für das Wort an dieser Stelle ist äußerst schwierig und will nicht recht gelingen. «Schutzzeichen», in welchem man die magische Wirksamkeit wieder wachrufen könnte, enthält das konstitutive Element nicht, daß das Zeichen eine geschehene Willensäußerung, eine Offenbarung, vergegenständlichen und zur Anerkennung bringen soll. Am besten wäre darum vielleicht die Kombination «Offenbarungsschutzzeichen.» Dabei ist es wichtig, daß wir «Offenbarung» verstehen als konkretes Wort über einen Menschen, nicht etwa allgemein im Sinne einer lehrhaften Enthüllung des Wesens Gottes — und daß wir in «Schutzzeichen» beinahe etwas Amulettartiges heraushören müssen; wobei allerdings wiederum «Amulett» schlechthin Jahwe-bezogen sein muß, wie schon erwähnt wurde.

So wären also die Aussagen über das Kainszeichen kurz folgendermaßen zusammenzufassen: Jahwe hat über Kain sein Ja ausge-

sprochen und ihm sein Rache-mišpaṭ offenbart, und gleichzeitig dieses Ja und diese Offenbarung in ein Offenbarungsschutzzeichen niedergelegt, welches seinen Besitzer kraft seiner Qualität als Gotteszeichen vor Mord schützt, indem es jederzeit auf das Ja Jahwes und die Offenbarung seines Mispat hinweist. Die Wortoffenbarung Jahwes und sein Zeichen entsprechen sich; was Gott sagte, ist im Zeichen völlig enthalten. Voraussetzung ist allerdings, daß jedermann wisse, was Jahwe gesagt hat; nur dann ist die im Zeichen enthaltene geschehene Wortoffenbarung sichtbar. Das Zeichen bedarf also notwendig der vorausgegangenen Deutung.

3. Zum Schluß haben wir noch die gegenwärtige Form der Sage ins Auge zu fassen, die also — wie wir, angeleitet von MOWINCKEL, gesehen haben — nicht mehr direkt von dem bekannten Jahwestamm der Keniter handelt, sondern von den vagabundierenden Zigeunern in Palästina. Auch diese Form will gewürdigt werden; denn die jetzige Form ist offenbar dem Redaktor allein wichtig gewesen; um diese Form zu erhalten, hat er sogar gewisse Unebenheiten im Verknüpfen der Erzählung mit dem Vor- und Nachher in Kauf genommen.

Von diesen Zigeunern, den schweifenden, keinem geschlossenen Stammesverband angehörenden «Schmieden», spricht der Erzähler mit unverhohlener Verachtung. Der Brudermord wird unmißverständlich verurteilt — sogar die Warnung Jahwes hat Kain gering geachtet! —, diese Leute sind verflucht, ausgestoßen milliphne Jahwe, sie gehören nicht mehr der geheiligten israelitischen Kultgemeinde an, sie sind zu einem ewig gehetzten und allen Gefahren ausgesetzten Leben verurteilt. In aller Form distanzieren sich die Auserwählten von diesen Ausgestoßenen. Aber gerade über diesen Leuten hat Jahwe — so betont der Erzähler trotz allem — sein Ja ausgesprochen und ihnen sein Offenbarungsschutzzeichen verliehen. Man hat immer wieder an dieser vermeintlichen Inkongruenz Anstoß genommen und darin u. a. auch den Beweis für den Zusammenschluß zweier verschiedener Traditionen über Kain sehen wollen, von denen die eine Kain positiv, die andere negativ beurteilte (so noch ZIMMERLI, Die Urgeschichte, I, 1943, S. 291). Demgegenüber möchten wir — nach der eindringenden Analyse MOWINCKELs — betonen, daß die Erzählung, wie sie uns heute vorliegt, wie sie also — nach MOWINCKEL — von E niedergelegt wurde, durchaus als Ganzes aus der früheren Stammessage herausgebildet wurde. Um

die theologische Bedeutung des «Kainszeichens» zu erkennen, müssen wir die Sage als die Einheit reden lassen, die sie ist und die sie sein will. Und nach dem religiösen Gesamtzeugnis der Bibel Alten und Neuen Testamentes, wie auch insbesondere an der Stelle, wo der Redaktor sie eingefügt hat, muß sie so lauten, wie wir sie lesen; denn sie zeigt — nach der Paradiesgeschichte — die fortschreitende Verderbnis und den Fluch der Menschen und läßt gleichzeitig aufleuchten, daß Jahwe diesem verfluchten und nur der Verachtung würdigen Menschen sein Zeichen gibt, das sein Ja über ihn offenbart und ihn vor dem Tode schützt. Beides steht schroff einander gegenüber; man darf nicht etwa denken, der Fluch über Kain und den früher von ihm bebauten Ackerboden sei etwa durch das Ja Gottes abgeschwächt worden; im Gegenteil: Dadurch, daß Kain dem gewaltsamen Tode enthoben, und damit sein unstetes, armseliges Leben verlängert wird bis zu dem Punkte, wo Gott selber ein Ende machen wird, muß ja der ausgesprochene Fluch nur noch drückender auf Kain lasten. Außerdem darf man den Ernst der Tatsache in keiner Weise unterschätzen, daß Kain tatsächlich vom Angesicht Jahwes weg muß, daß er endgültig aus der Kultgemeinschaft ausgeschlossen ist. Darin liegt wohl für den alttest. Erzähler die größte Tragik Kains. Und trotzdem darf man auch die Bedeutung des Ja Gottes zu Kains Leben nicht unterschätzen; es handelt sich trotz allem eben doch um eine Zusage Gottes an Kain; er darf volle Sicherheit genießen; und daß sein Leben nicht angetastet werde, dafür ist Gott selber bereit zu sorgen. Das Zeichen aber ist das Pfand für Kain und für alle Menschen, die Kain sehen, das Signal dafür, daß der Verfluchte und Ausgestoßene eben doch noch unter der Gnade und dem Schutz Gottes bleiben darf. Verfluchung des Menschen und Annahme des verdammten Sünders stehen ja immer nebeneinander. Hier blicken wir hinein in das Zentrum der Bibel. Diese Doppelheit der menschlichen Situation ist offenbart in dem Worte Jahwes und manifestiert in dem dieses Wort ergänzenden Offenbarungsschutzzeichen. In diesem Zusammenhang muß sich ein Vergleich mit dem Zeichen aufdrängen, in welchem die Annahme des verdammten Sünders vollends sichtbar geworden ist: dem Kreuz Christi auf Golgatha. Wenn wir auch nicht sagen können, wie das Jahwezeichen aussah, das Kain Gottes Ja ausdrückte — unter Verweis auf das hithwitha thaw, «du sollst mit einem Thau versehen (sc. die Gerechten)», Hes. 9, 4ff., hat man auch hier das Kreuzeszeichen sehen wollen, was zwar durchaus möglich ist, wozu aber alle

Anhaltspunkte fehlen —, so bleibt es doch dabei: Die Gnadenverheißung an Kain hat darin ihren Grund, und das Zeichen ist darum ein Pfand der Gnade Gottes, weil Gott im Kreuzeszeichen seines Sohnes allen sichtbar sein Ja über die Menschen aussprechen wird. Im Gotteszeichen — sei es das Zeichen Christi, oder in seinem Schatten das Zeichen Kains — erblicken wir das Ja Gottes über die Verdammten, deren einer der Brudermörder Kain war. Gott läßt es sich nicht genügen mit seinem Worte allein, sondern in seiner Gnade macht er sein Wort sichtbar und verpflichtend durch das objektive Zeichen.

4. Anhangsweise sei noch einmal erwähnt, daß die von STADE verglichenen oth-Stellen Dt. 6, 8; 11, 18; Ex. 13, 9, sowie das Blutzeichen in Ex. 12, 13 nicht ohne weiteres mit dem Kains-oth in der Weise zusammengesehen werden können, wie es STADE tut. Wenn die Weisung Jahwes zu einem oth auf der Hand werden soll, so kann darin eine Anspielung auf ein Jahwezeichen liegen, muß es aber nicht; denn das Wort oth ist an diesen Stellen in einem besonderen Sinne verstanden, es steht durchaus im Zentrum der Ausführungen, und es ist ganz gleichgültig, ob es solche othoth auf der Hand wirklich einmal gegeben hat. Außerdem soll, wie wir oben ausgeführt haben (s. S. 34f.), der Ausdruck besagen, daß die Offenbarung Jahwes, zum oth geworden, öffentlich getragen, d. h. allen hörbar bekannt werden soll. — Ex. 12, 13 gehört aber überhaupt in einen ganz andern Zusammenhang, s. Kap. 12.

10. Kapitel:

Die Zeichen der Propheten

Wie wir gesehen haben (Kap. 4, 3, S. 18) begegnet der Begriff oth in prophetischen Zusammenhängen in doppelter Weise, nämlich einerseits zur Benennung der prophetischen Gleichnishandlung, andererseits als Ausdruck für ein Ereignis, das der Prophet als «zeichenhafte Weissagung» als Ergänzung zu einer Hauptweissagung voraussagt. In beiden Fällen, so sahen wir, hat das Zeichen eine Funktion im Rahmen der Offenbarung Gottes, und in beiden Fällen geht es letztlich auf Jahwe selber zurück.

In diesem vorliegenden Kapitel stehen wir nun vor der Aufgabe, den Sinn dieser Funktion im Rahmen der gesamten prophetischen Tätigkeit, samt seinen Voraussetzungen und Inhalten zu untersuchen. Freilich dürfen wir uns dabei nicht auf die Propheten im engeren Sinne, etwa auf die Schriftpropheten, beschränken; denn diese sind ja nur ein Zweig, der gewachsen ist am Stamme des allgemeinen israelitisch-vorderorientalischen Prophetismus, und dieser seinerseits ist nur eine Erscheinungsform eines umfassenden Gebietes religiöser Betätigung: der Mantik. *Saul befragte Jahwe, aber Jahwe antwortete ihm weder durch Träume, noch durch die Urim, noch durch die Propheten* (1. Sam. 28, 6; cf. auch Num. 12, 6—8, wo allerdings die «Technik» der Offenbarungsübermittlung Jahwes an die Propheten geschildert wird). Hier steht die freie Prophetie neben andern Dingen, welche Israel auch die Zukunft verkünden. Jahwe hat eben mancherlei Mittel, um sein Volk über seine Absicht aufzuklären, und auf mancherlei Weise hat sich auch das Volk Jahwes zu allen Zeiten um die Erkenntnis der Wege seines Herrn bemüht. Manchmal taten sie das, indem sie *zum Seher gingen* (1. Sam. 9, 9), bzw. *gingen, um Jahwe zu befragen* sc.: durch die Nebiim (ebda.), manchmal ließen sie den Priester die Urim und Turim werfen, bzw. der König nahm das selber vor, manchmal pflegten sie wohl auch den Tempelschlaf oder ließen einen Propheten oder Seher oder «Träumer» träumen, um Offenbarungen zu bekommen, d. h. die Zukunft von Jahwe geoffenbart zu erhalten (1. S. 21, 8, cf. 3, 2ff.; 1. K. 3, 5ff. usw.). Indem sie solche Gewohnheiten übten, haben aber die Israeliten durchaus nur das getan, was von jeher alle Völker mit ihren Göttern getrieben haben: sie haben Mantik gepflegt.

Wir müßten infolgedessen diesen Teil unserer Untersuchung beginnen mit einer, wenn auch kurzen, so doch möglichst eindringenden Darstellung der Mantik überhaupt, um dann auf diesem Hintergrund die israelitische Mantik recht würdigen zu können. Wir müssen aber auf eine derartige Allgemeindarstellung verzichten. Wir können leider auch nicht ohne weiteres verweisen auf eine Darstellung dieser Dinge; denn wenn man z. B. die Ausführungen von VAN DER LEEUW, Phänomenologie der Religion, 1933, S. 355ff. über die Divination studiert, so kommt man — ohne natürlich in manchen Fällen mangels eingehender Kenntnisse etwas Besseres sagen zu können — doch einfach um den peinlichen Eindruck nicht herum, daß man es hier mit einer unhaltbar nivellierenden Ober-

flächenschau zu tun hat. Wie bei FRAZERs ethnologisch-religionsgeschichtlichen Sammlungen zum A. T., so ahnt man auch hier hinter allen Beispielen, die VAN DER LEEUW nennt, eine neue, in sich geschlossene, komplexe Welt, wo sich eben das gleiche Ding oder die gleiche Erscheinung manchmal ganz anders auswirken können. Und vor allem scheint es immer, als ob hier die Riten und Bräuche nur ganz äußerlich betrachtet seien und einfach nach ihrer äußeren Erscheinung aneinander gereiht würden. So nennt z. B. VAN DER LEEUW S. 355 in bunter Folge nacheinander die Buschmänner, unsere ganz kleinen Kinder, die chinesischen Wind- und Wassermänner (wobei man nicht erfährt, warum diese fung-schui zu Namen und Funktion kommen), die römischen Auguren, die Beobachtung der Zeichen durch die Dayak, eine Sitte von der Insel Talaut (Niederl. Indien), die alten Babylonier, einen alten Wahrsager der Tonga (Süd-Afrika), Sitten des mittelalterlichen Europa und schließlich die Pythia usw. Hinsichtlich der einzelnen Angaben wird man mißtrauisch, wenn VAN DER LEEUW z. B. 357, LEVY-BRUEHL zitierend, der seinerseits als Gewährsmann BROOKE nennt, schreibt, die Dayak täten nichts ohne günstige Anzeichen, und das so deutet, daß man eben keinen Schritt tun kann, ohne die «Gelegenheit» zu kennen und zu wissen, ob man durch sein Handeln Mächte — und welche Mächte — in Bewegung setzt. Das lernt man so bei VAN DER LEEUW, um dann von einem hervorragenden Kenner der lebendigen Dayakreligion, H. SCHAERER, der sich bemüht, auch wirklich einzudringen in den «Geist» derselben, zu hören, daß die Beobachtung der Zeichen wohl zutreffe, aber daß dahinter noch viel tiefere Wirklichkeiten stünden, daß es um die Weltordnung gehe, die repräsentiert werde durch die höchsten Gottheiten, welche als Setzer derselben zugleich auch die Menschen führen durch eben diese Vorzeichen (cf. die knappe Skizze der Dayakreligion EMM 1944, S. 145. 147 ff.). Das müßte doch auch gesagt werden, damit man den Charakter dieser Dayakgewohnheiten wirklich zu verstehen beginnen kann. Ebenso steht man recht hilflos vor der gleich folgenden Erzählung, daß die Bewohner der Insel Talaut bei ungünstigem Befund der Eingeweideschau noch einmal opfern, «um die Geister umzustimmen, d. h. um die Ge-«Gelegenheit» besser zu realisieren». Was sind das für Geister und wie steht es mit dem letzten deutenden Satz?

Da wir also verzichten müssen auf eine allgemein-religionsgeschichtliche Grundlegung, begnügen wir uns mit einer kurzen Be-

trachtung der Mantik in dem Kulturkreis, der dem A. T. am nächsten steht — ohne daß wir selbstverständlich immer an direkten Einfluß dächten —, nämlich in Assyrien und Babylonien. Es kann sich auch hier nicht um eine lückenlose, rein deskriptive Beschreibung handeln (Darstellungen der bab. Mantik z. B. JASTROW, Die Religion der Bab. und Ass., Bd. 2; B. MEISSNER, Bab. und Ass. 1925, II, S. 242—82; A. UNGNAD, Die Deutung der Zukunft bei den Bab. und Ass. (AO X, 3, 1909); A. BOISSIER, Mantique Babylonienne et Mantique Hittite, 1935); vielmehr haben wir lediglich einige wesentliche Punkte herauszustellen.

A. Die babylonische Mantik

In der Gestalt, in welcher sich die babylonische Religion aus den Quellen darbietet, ist die Mantik durchaus an die Vorstellung von den Göttern gebunden. Wir haben sie also zu untersuchen von der Gottesvorstellung her, nicht etwa nur auf Grund des äußeren Anscheins, der sich in den Riten bietet. Wir verzichten hier auch auf den an sich lohnenden Versuch, die im historisch faßbaren Zweistromland festzustellende Mantik auf ihr Entstehen hin zu untersuchen. Die babylonische Religion tritt uns ja auch in ihren Grundzügen seit den ältesten Zeiten fertig ausgebildet entgegen und ist sich auch im Laufe der Jahrtausende in der Hauptsache gleich geblieben, so daß in unserem Zusammenhang ein Zurückgehen auf rekonstruierte Vorstufen ohne Einbuße auf der Seite bleiben kann.

1. Der Babylonier und Assyrer weiß um die scharfe Grenze zwischen dem Menschen und dem Göttlichen, dem «ganz Andern» (45). Er tritt seinem Gott entgegen als sein Knecht (46); er weiß, daß sein Wohlergehen und das Befinden des ganzen Volkes von der Gnade der Götter abhängig sind und sucht sie daher mit Geschenken und Gebeten zu beeinflussen, gnädig zu stimmen; er sucht peinlich seine Pflichten zu erfüllen und ist stolz darauf, ihnen Tempel bauen zu dürfen; und für uns ist es hier wichtig, daß er seine Götter kennt als die Herren und Bestimmer der Geschicke.

Viel Quellenmaterial über das Verhältnis zwischen Göttern und Schicksal ist enthalten in: «Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern», von CHRISTLIEBE FICHTNER-JEREMIAS, MVAeG 27, 2 (1922), cf. auch JEREMIAS, Handbuch der altorient. Geisteskultur, 2. A., 1929. Danach werden alle möglichen Götter als «Schicksalsbestimmer» gepriesen; die Schicksalsbestimmung selber erfolgte einerseits am Anfang der Welt, andererseits erfolgen Schicksalsbestimmungen immer wieder am Neujahrsfest. (Das Neujahrsfest ist zugleich

das Fest der Weltschöpfung, an welchem das Enuma eliš, das Weltschöpfungslied, rezitiert oder agiert wurde; dadurch ist ein enger Zusammenhang der beiden Schicksalsbestimmungen offenbar.) Auffallend ist, daß auch einzelne Götter einander das Schicksal bestimmen, z. B. Marduk; oder auch alle Götter dem Marduk vor seinem Aufbruch zum Kampf mit der Tiamat. Diese Tatsache scheint mir ein Hinweis zu sein auf die innere Nötigung im Denken der Babylonier, alle Ereignisse, auch die der Götterwelt, von irgend einer bestimmten Macht geordnet zu wissen. Das «Schicksal» ist damit charakterisiert als eine gesetzte, nicht eine eigengesetzliche Größe.

Infolgedessen ist der Babylonier bestrebt, in seinem eigenen Interesse seine Unternehmen zur rechten Zeit, aber auch unter Kenntnis allfälliger Folgeerscheinungen, d. h. in Uebereinstimmung mit den über ihn verhängten Geschicken, zu beginnen und weiterzuführen. (Eine recht amüsante Zusammenstellung von Anlässen der Orakelbefragung gibt BOISSIER, Mantique Babylonienne et Mantique Hittite, 1935, S. 3f. — Ueber den Zusammenhang von Schicksal und Mantik s. FICHTNER-JEREMIAS, a. a. O. S. 40ff.) Der babylonischen Mantik liegt also — wie übrigens aller Mantik — das Bestreben zugrunde, die Kluft zwischen dem Menschen und dem «ganz Andern», schlechthin Souveränen, zu überwinden, Einblicke zu erhalten in die Geheimnisse der Schicksale, die ihm, dem Menschen, sonst verborgen bleiben müßten. Zur Förderung seines Lebens ist der Mensch beseelt von dem Wunsche, die Scheidewand zwischen sich und der bestimmenden Macht bzw. den bestimmenden Mächten über ihm zu durchstoßen und einzutreten in die Einheit mit der göttlichen Ordnung der Welt.

2. Wie aber kann die Kluft zwischen dem Göttlichen und dem Menschen überbrückt werden? — Der Babylonier vermag seines Gottes Stimme nicht direkt zu hören; er kann nicht mit ihm sprechen, wie er mit einem Bekannten spricht, den er auf der Straße trifft. Wenn er von seinem Gott etwas erfahren will, muß er sich schon in den Tempel bemühen und ihm dort in aller Form und unter vielen Gebeten ein Opfer darbringen und dabei seine Frage formulieren (solche Fragen und ihre Beantwortung s. ERNST KLAUBER, Politisch-religiöse Texte aus der Sargonidenzeit, 1913). Wenn das geschehen ist, kann er aber nicht gleich auf Antwort aus Gottes eigenem Munde warten; vielmehr kann er den Willen Gottes nur mittelbar, gegenständlich erkennen, sei es, daß er einer Traumvision gewürdigt wird, oder sei es, daß der Gott Offenbarungszeichen festsetzt. Ein Gebet vor einem Traumorakel lautet etwa:

«Der Traum, welchen ich schaue, sei gut, der Traum, welchen ich schaue, sei untrüglich» (C. FICHTNER-JEREMIAS, a. a. O. S. 42). Und für die Festsetzung der Offenbarungszeichen (têrêti) vergleiche man Enuma eliš VI, 56 (AOT, 2. A. S. 123). Dieses mittelbare Erkennen des Götterwillens bedarf aber, um überhaupt verständlich zu sein, der Deutung durch berufene Instanzen. — Traumorakel und Vision sind für unseren Zusammenhang gleichgültig, vielmehr soll hier die Tatsache ins Auge gefaßt werden, daß in der Regel die Enthüllung der Geschicke und die Belehrung der Menschen mittels äußerer Zeichen erfolgt, daß jedenfalls eine unmittelbare Besprechung mit den Göttern von Mund zu Mund ausgeschlossen ist (47).

Die große Zahl der Arten von Offenbarungszeichen teilt man herkömmlicherweise ein in omina impetrata und omina oblata, d. h. solche, die der Mensch erwartet und die er selber auslöst, und solche, die sich ihm darbieten, ohne daß er etwas dazu beizutragen hätte. Bei den ersteren nimmt der Orakelpriester eine Handlung vor, er tötet z. B. ein Schaf, und der Befund der Leberschau stellt dann das Offenbarungszeichen dar, von dem die für den Fragesteller festgesetzten Geschicke abgelesen werden können (cf. MEISSNER, Bab. und Ass. II, S. 243). Dem Menschen sich selbst darbietende Zeichen sind z. B. alle meteorologischen Erscheinungen, merkwürdige astrale Geschehnisse, oder überhaupt alle auffälligen Gegebenheiten, die vom Orakelpriester ihre Deutung erhalten müssen. So muß z. B. gemeldet werden, wenn ein Fuchs in eine Stadt eingedrungen ist und in die Zisterne gefallen ist, damit man daraus die Schlüsse ziehen kann, welche auf die festgesetzten Geschicke ein Licht werfen. Der Schematismus und die Gesetzesmäßigkeit, mit der solche Deutungen erfolgen, erwecken den Eindruck, daß es sich hier um ein starres, automatisch immer wieder ablaufendes System handle, wofür man den Ausdruck «Parallelismus des Mikrokosmus und des Makrokosmus» gefunden hat. Diese Formel soll besagen, daß nach der Anschauung der alten Babylonier zwischen den Ereignissen der Götterwelt — manifestiert durch die Bewegung der Gestirne — und denen des Mikrokosmus — etwa der Leber eines Opfertieres oder eben einem nicht alltäglichen Geschehnis — ein unlösbarer Zusammenhang bestehe, daß jede Erscheinung, die gegenwärtig im «Mikrokosmus» zu beobachten ist, eine Erscheinung des «Makrokosmus», d. h. der Welt der Götter, abbilde, wobei dann außerdem von da aus infolge einer «irrtümlichen Kausalitätsvorstellung» auf die Zukunft geschlossen werde. Dieser Zusammen-

hang besteht sicher; aber er muß, entsprechend dem oben skizzierten Verhältnis der Götter zum Schicksal, etwas modifiziert werden. Es handelt sich nicht um einen in sich selbst bestehenden und in sich selbst ruhenden Zusammenhang der beiden Welten; vielmehr haben die Babylonier wohl jedes Offenbarungszeichen, jede einzelne Opferschau, jede astronomische Konstellation, jede Sonnenfinsternis, die Begleitumstände jeder Geburt usw. durchaus als Ereignis empfunden, als in seiner Art und jeweiligen Bedeutung einzigartig und einmalig, nämlich als konkrete Antwort des Gottes, den man angefragt hat, z. B. Šamaš, für den ganz konkreten Fall. Völlig irreführend ist allerdings der Ausdruck «irrtümliche Kausalitätsvorstellung» (bei UNGNAD, a. a. O.), auf Grund welcher von den Erscheinungen des «Mikrokosmus» auf die Zukunft geschlossen werde. Es geht ja in dem uns erhaltenen babylonischen Denken nicht um ein automatisches, auf Ursache und Wirkung beruhendes Geschehen. Vielmehr ist alles gelenkt und bestimmt von den Göttern, bzw. die Geschichte läuft ab entsprechend dem von den Göttern souverän geordneten Schicksal. Das Offenbarungszeichen wirkt zwar — wie wir noch sehen werden — die Zukunft, das läßt sich aber wiederum nicht mit irgendwelcher europäischen Kausalitätsvorstellung vergleichen. Am allerwenigsten paßt für diese Wirkungskraft der Zeichen die Zensur «irrtümlich»; denn Irrtum und Wahrheit sind doch wohl bei derartigen Erscheinungen des religiösen Lebens, insbesondere des Heidentums, von anderen Gesichtspunkten als dem des säkularen modernen europäischen Denkens aus zu beurteilen.

Dabei muß nun noch einmal scharf der Unterschied zwischen den beiden Bestandteilen des babylonischen Orakelwesens, dem *Akt der Offenbarung* und der *Deutung*, ins Auge gefaßt werden. Der Offenbarungsakt ist, wie wir gesehen haben, immer Ereignis, von Gott oder den Göttern ad hoc gewirkt — wenn er sich auch vielleicht in derselben Weise wiederholt, wenn auch immer wieder der Regenbogen kommt und immer wieder dieselben Merkmale der Schafsleber auftreten. Die *Gestaltung des Zeichens* für die ganz bestimmte, einmalig geprägte Situation ist im Vollsinn Handeln der Götter, beruht in keiner Weise auf irgendwie blind gesetzmäßiger Entwicklung. Anders steht es aber mit der *Deutung*. Diese erfolgt nun allerdings nach regelmäßigen Gesetzen, die aufnotiert werden und gelernt werden können, die man in umfangreiche Bücher fassen und zum Nutzen und Frommen der Späteren aufbewahren kann.

Diese Regeln zu kennen und ihren Gebrauch zu wissen, ist das Vorrecht besonders beauftragter Männer, der Orakelpriester, die zwischen der Götterwelt und den Menschen zu vermitteln haben, die das Wort, das die Götter oder der Gott durch das Orakelzeichen gesprochen haben, umsetzen in die Sprache gewöhnlicher Sterblicher. Es gibt so eine Wissenschaft von beträchtlichem Umfange, die immer mehr ausgebaut wird, indem man den Sinn auch der unscheinbarsten Einzelheiten beachtet und beim endgültigen Bescheid verwertet. Es ist darum wichtig, daß z. B. bei der Leberschau alle Merkmale genau beachtet und aufnotiert werden, da nur alle Merkmale zusammen die jeweilige Antwort ergeben und von einer nur generellen Beurteilung der Leber nichts zu erwarten ist. Die Offenbarung der Götter will sorgfältig geprüft und nach allen Finessen berücksichtigt sein. — Einen weiteren Ausbau erhält die Wissenschaft von der Orakelzeichendeutung durch Verweise auf ähnliche Zeichenkonstellationen, auf Grund welcher ein früherer König — meist Sargon — zu einem Feldzug ausgezogen sei und ihn glücklich oder weniger erfolgreich zu Ende geführt habe (s. KLAUBER a. a. O.; E. F. WEIDNER, Historisches Material in der bab. Omen-Literatur, MAOG IV (1928/9), S. 226ff.). — Es ist indessen daran zu erinnern, daß die Gesetze der Zeichendeutung ihrerseits letztlich als Geschenk der Götter erscheinen und gerade als solches ein «Mysterium» (niširtu, piristu) und ein Privileg der Priester sind (s. ZIMMERN, ZDMG 74, 1920, S. 432ff.; MEISSNER, a. a. O. II. 242; cf. BOISSIER, a. a. O. S. 9f.). Auf diese Weise wird auch bei der Deutung der Zeichen die letztliche Autorschaft der Götter gewahrt, wie wir das schon für das Entstehen der Orakelzeichen ausgeführt haben. Zukunftsdeutung ist nach der Anschauung der Babylonier wirklich nichts anderes als Offenbarung der Götter an die fragenden Menschen, die ihr Leben in Uebereinstimmung bringen möchten mit dem Willen der Schicksalsbeherrscher.

3. Es seien noch einige Bemerkungen gemacht zur Charakteristik der Zeichen. Da fällt zunächst auf, daß das Orakel als eine Institution erscheint, die im Leben ihren festen, sehr wichtigen Platz hat. Die Bereitschaft der Götter, sich mittels der Zeichen den Menschen gnädig zu offenbaren, die Geschicke zu enthüllen, bleibt durch die Zeiten und Jahrtausende bestehen. Man kann darauf zählen, kann jederzeit mit irgend einer Anfrage an die Götter gelangen, ja es gehört zu jeder wichtigen Unternehmung,

daß man von dieser Möglichkeit ausgiebigsten Gebrauch macht. Das Sichaufschließen der Götter ihren Verehrern gegenüber, von denen sie noch immer die ungeheure Distanz des Unheiligen vom Heiligen trennt, durch die Media deutbarer Zeichen, ist eine, ja vielleicht die wichtigste Grundlage des privaten und staatlichen Lebens in Mesopotamien — wie schließlich wohl überall, wo «religio» besteht und damit Kult, d. h. eine feste Beziehung zwischen Göttern und Menschen.

Dazu aber kommt, daß alle Zeichen einen eminent magischen Charakter aufweisen. Man bittet den Gott um gute Zeichen; wenn schlechte Zeichen eintreten, dann fürchtet man sich, beschwört die Götter und wiederholt die Opferschau. «Wegen des Uebels der Kräfte und Vorzeichen, die da böse sind, die mir oft eingetreten sind, fürchte ich mich und stehe Pein aus», so lesen wir wiederholt in babylonischen Gebeten (s. KUNSTMANN, Die akkadische Gebetsbeschwörung, LSS NF II, S. 23). Darum werden die höchsten Götter Šamaš. Marduk und Ea gepriesen als die, «die da entfernen das Böse, die Gutes setzen, die da austilgen Kräfte und Vorzeichen, Angstträume, böse, unschöne; die da zerschneiden das Garn des Bösen, die den ‚Löseritus' anwenden gegen alle Kräfte und Vorzeichen, soviel ihrer vorhanden sind» (a. a. O. S. 22). Das Vorzeichen ist zugleich eine Macht, es ist der Anfang und die Garantie dessen, was die Götter angekündigt haben. Darum erfüllt auch ein gutes Vorzeichen mit Freude und zukunftsgewisser Begeisterung. — Hier könnten wir u. U. das haben, was UNGNAD eine «falsche Kausalitätsvorstellung» nennt (s. o.). «Magie» und «Mantik» gehören eng zusammen. Die Götter offenbaren im Zeichen ihren — manchmal eben den Menschen auch verderblichen und die Empfänger der Zeichen sehr beängstigenden — Willen; und dieses Zeichen ist darum eine ernste und gefährliche Sache, weil tatsächlich in der Art desselben bereits Erfolg oder Scheitern eines Unternehmens enthalten und angebrochen ist. Andererseits aber räumen die Götter stets die Möglichkeit ein, daß der Mensch durch Opfer, Beschwörungen und Gebete eine Sinnesänderung bei ihnen zu erwirken sucht. Ja, es gibt sogar einzelne Götter, die bei ihren Kollegen für die armen Menschen zu intervenieren bereit sind, und die darum den besonderen Ruhm eines «Vernichters der bösen Zeichen» und eines «Herrn der Zeichen» genießen dürfen (48).

Anhangsweise sei kurz auf die Terminologie der Zeichen hingewiesen: Die gebräuchlichsten Benennungen sind ittu und

DX71.1 1/12/57

têrtu; daneben finden sich noch amûtu und sîru. Wichtig ist vor allem ittu; denn dieses scheint irgendwie mit unserem hebräischen Begriff zusammenzuhängen (darüber s. d. etymologischen Anhang).

B. Formen der Weissagung in Israel

Die Notwendigkeit der Orakel liegt, wie wir gesehen haben, in Babylon einerseits in der Distanz zwischen Göttern und Menschen, die nur durch eine Zeichensprache überbrückt werden kann, andererseits in der Tatsache, daß diese Götter über die Geschicke der Menschen bestimmen, aber bereit sind, dem Menschen darüber Aufschluß zu geben. Dieselben Voraussetzungen sind auch in Israel gegeben, nur mit dem Unterschied, daß das israelitische religiöse Denken diese Faktoren des Gegenübers von Jahwe und seinem Volk noch radikaler geprägt hat. Jahwe ist der schlechthin überragende (49), weil alles schenkende (50) und alles beanspruchende (51) Gott, den man nicht sehen (52), noch dessen Stimme man (in der Regel) hören darf (53). Freilich erzählte man sich anfänglich, daß Jahwe vor Zeiten in Kanaan den Vätern erschienen sei, um ihnen zu offenbaren, wo er verehrt sein wolle; doch handelt es sich hierbei um ein Stück ausgesprochenen Kanaanismus, das im Zuge der Verschmelzung der genuin israelitischen Gottesvorstellung mit der Baalsreligion erst verarbeitet werden mußte. (In mancher dieser Geschichten wird dieses Ringen bekanntlich dadurch sichtbar, daß Jahwe, der die Rolle des alten Baal übernommen hatte, teilweise durch «seinen Boten» als seinen Vertreter ersetzt wurde.) Das Gotteserleben des Volkes Israel, von der Rettung aus Aegypten an bis zum Höhepunkt der Deborah-Schlacht, war derart, daß Jahwe im Bewußtsein des Volkes der Heilige, Uebermächtige, Verzehrende stets geblieben ist, trotz der schweren Belastungsprobe in der Begegnung mit der kanaanitischen Naturreligion. Außerdem hat der Erwählungsglaube ein Vertrauen auf eine endgültige geschichtliche Zielsetzung Jahwes zur Folge gehabt (Tag Jahwes Am. 5; messianische Erwartung), die wiederum in enger Beziehung stand zu dem Glauben an die zielbewußte Lenkung aller Geschichte durch den einen Gott. So mußte sich hier das Bedürfnis ganz besonders drängend bemerkbar machen, das Leben nach dem Willen dieses Gottes zu ordnen. Was überall vorhanden war und ist, die Erforschung der Chancen, welche die Götter einer Sache geben, wird in Israel zur unbeding-

ten, später sogar schriftlich in ausführlichen Codicibus niedergelegten Forderung Gottes: in allem nach ihm zu fragen, und vor allem auch bei schwierigen Entscheidungen, seien es solche gerichtlicher oder sonst bedeutsamer Art, ihn anzuhören.

Daß aber die Antworten Gottes auf die Fragen, die man ihm vorlegte, bei einer derartigen Gottesvorstellung erst recht nur mittelbar, durch den Gebrauch bestimmter Mittel, erfolgen konnte, ist selbstverständlich. Es wird zwar im A. T. der Vorzug Jahwes gegenüber den Göttern aller andern Völker betont, da er am Sinai seine Stimme allen vernehmlich erschallen ließ (Dt. 4, 33). Allein nach den betreffenden Erzählungen, die über diesen einzigartigen Vorgang berichten, hatte das Volk selber die richtige Erkenntnis, daß die Stimme Jahwes zu furchtbar sei, als daß jemand sie hören könnte ohne zu sterben (Ex. 20, 18 ff.; Dt. 5, 23 ff. — Außerdem ist in dieser Sage von einer einmaligen, spontanen, grundlegenden Aeußerung Jahwes erzählt; ein ähnliches Geschehen kommt darum für denjenigen, der sich von Jahwe eine Auskunft erbittet, überhaupt nicht in Frage. Hi. 38 ff. ist Dichtung). Damit ist gleichzeitig auch die Notwendigkeit der Offenbarungsmittel gerade anläßlich des unmittelbaren Hörens von Jahwes Stimme begründet. Das Mittel allerdings braucht, wie noch ausgeführt werden soll, nicht unbedingt in einem Ding zu bestehen; es kann auch ein Mittler, ein Mensch sein, wie am Sinai und später Mose und in Kanaan die Propheten (cf. 1. Sam. 28). Wie allerdings der intime Verkehr der Propheten mit Gott vor sich ging, wie sie das Jahwewort empfingen usw. ist eine Frage, die uns in diesem Zusammenhange nicht beschäftigen muß. Es genügt, zu betonen, daß auch die Propheten ein Mittel waren, durch welches Jahwe seine Offenbarungen an die Adressaten der Orakel gelangen ließ. Grundsätzlich hätten ja Jahwe überhaupt alle Dinge, der volle Umfang seiner Schöpfung, zur Verfügung gestanden, um dadurch seinen Willen kundzutun. Aber es lag im Wesen der Geschichte Jahwes mit seinem Volke begründet, daß manche Arten von sonst verbreiteten Offenbarungswerkzeugen, etwa Totenbeschwörung — d. h. Offenbarung der Gottheit durch die Toten — oder Leberschau nicht nur von Jahwe nicht benützt, sondern oft geradezu als unvereinbar mit ihm abgelehnt wurden.

Omina impetrata und omina oblata lassen sich auch in Israel unterscheiden (54). Die ersteren, die man auch «Offenbarung auf Anfrage» nennen kann, sind allerdings, aufs Ganze gesehen, weni-

ger wichtig als die letzteren, die in Israel eine besonders bedeutsame Ausbildung erfahren haben in den Propheten (55). Das Entscheidende an der spezifisch israelitischen Prophetie, deren Höhepunkt die uns historisch ja recht gut faßbare «Schriftprophetie» darstellt, ist die Tatsache, daß hier Jahwe — ganz unbekümmert um die Bedürfnisse des Volkes — seine Offenbarung einfach in die Oeffentlichkeit hinausschleudern läßt, und zwar eine Offenbarung, deren entscheidender Inhalt nicht mehr die Offenbarung des Schicksals ist im Sinne der «Gelegenheiten» oder der Chancen eines Unternehmens, sondern ganz einfach, in prinzipieller Schärfe, das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk. Diese Offenbarung gründet nicht auf Anfragen, auch nicht sonst irgendwie primär auf den Interessen der Menschen, sondern nur in dem heiligen Willen des heiligen Gottes. Sie ist etwas durchaus Singuläres und muß darum auch in der vorliegenden Arbeit, wo wir nach der theologischen Funktion des Begriffes oth innerhalb der Offenbarung fragen, gesondert betrachtet werden.

Die Behandlung unseres Gegenstandes wird demnach in zwei Teile zerfallen, nämlich erstens das oth in den Zusammenhängen, die von omina, seien es impetrata oder oblata, im gewöhnlichen, auch bei anderen Völkern festzustellenden Sinne, handeln, und zweitens das oth bei den Propheten, deren Tätigkeit das oben skizzierte Charakteristikum aufweist, welche Boten sind des sendenden, die Geschichte zielbewußt gestaltenden Gottes.

C. Orakel im allgemeinen Sinne

1. Es erübrigt sich, alle Orakelarten, die in Israel vorkamen, und wobei man sich äußerer Mittel bediente, einzeln darzustellen — dazu vgl. man etwa die schöne, knappe, doch vollständige Zusammenstellung bei HOELSCHER, Isr. und jüd. Religion, S. 82ff. — Es genügt vielmehr, zu erwähnen, daß immer, bei Urim und Thummim, Theraphim, Orakelstäben, Becherweissagung usw., ein Gegenstand (bzw. ein Material) zur Verfügung steht, der richtig gehandhabt, in sichtbarer, deutbarer, d. h. zeichenhafter Weise den Willen und die Entscheidung Gottes darstellt. Man fragt Jahwe an über irgend eine Sache, und Jahwe antwortet; aber diese Antwort erfolgt nicht unmittelbar durch ein hörbares Wort — dazu wäre Jahwes Heiligkeit für den sündigen Menschen zu verzehrend — sondern durch das Offenbarungszeichen. Der ein-

zige Unterschied im Vergleich zu Babylonien und Assyrien scheint der zu sein, daß die Antwort nicht von vielen Göttern, sondern ausschließlich von Jahwe kommt. Für die Charakteristik der Zeichen gilt auch hier in vollem Umfange das oben unter A 3 Gesagte: Sie haben eine institutionelle Funktion — es ist Gottes gnädige Bereitschaft, je und je durch dieselben, immer zur Verfügung stehenden Mittel auf Fragen Antwort zu geben — und sie weisen magische, endgültige, wirksame Bedeutung auf — Gott gibt in ihnen ein Pfand, daß er seinen Willen, den er eben geoffenbart hat, auch tatsächlich voll ausführen wird.

Die Freiheit, in der der Israelit trotz aller Abhängigkeit seinem Gott gegenübertreten durfte — jeder bringt selber sein Opfer dar, baut sich ein Heiligtum, ohne Vermittlung eines Priesters, um Jahwe, dem Gott vom Sinai zu dienen (zu dieser Freiheit im Kultus cf. WELLHAUSEN, Reste 130ff.), im Gegensatz zu Babylon (und dem Judentum), wo der Kult ganz an den Priester gebunden ist — ermöglichte es jedermann, daß er auch ohne die geheiligten institutionellen Offenbarungszeichen von Gott eine Entscheidung erbitten konnte. Voraussetzung ist dabei natürlich die absolute Freiheit und Machtvollkommenheit Gottes, seine Dynamik als geschichtslenkender Gott, der je und je die Ereignisse bestimmt und ablaufen läßt und sich überall, insbesondere in geschichtlichen Ereignissen, offenbaren kann. Darum ist auch der Uebergang vom dinglich geheiligten zum geschichtlichen Offenbarungszeichen selbstverständlich und bedarf weiter keiner Untersuchung. Natur und Geschichte, Materie und Historie, alles steht Jahwe in gleicher Weise zur Verfügung. — Als Beispiel sei noch einmal an Gn. 24 erinnert: irgend etwas kann Elieser Jahwe vorschlagen, um daraus seinen Willen kennenzulernen. Er verläßt sich aber nicht darauf, z. B. innerlich, etwa in seinem Gewissen oder in innerer Ueberzeugung, oder in einem geheimnisvollen Ahnen Gottes Urteil zu hören, er spekuliert auch nicht darauf, Gott mit seinen eigenen Ohren wie einen Menschen sprechen zu hören, sondern er nennt ein Zeichen, durch das sich Gott offenbaren wird. Gott offenbart sich eben mittelbar, durch das Zeichen, nicht auf unbestimmte und unbestimmbare Weise.

An dem Gebet des Elia, 1. K. 18, 36f.; ist besonders schön zu sehen, wie allein die Offenbarung Gottes mittels des Zeichens geeignet ist, das ungläubige Volk zu überzeugen und zur Gotteserkenntnis zu bringen: *O Jahwe, du Gott Abrahams, Isaaks und*

Israels, heute mag man erkennen (56), *daß du Gott bist in Israel, daß ich dein Knecht bin, und daß ich auf dein Geheiß all dies getan habe; antworte mir* (ʿanah, Terminus der Orakelsprache!), *Jahwe, antworte mir, und dieses Volk soll erkennen, daß du Jahwe der Gott bist!*

Und schon vorher hatte Elia das Zeichen genannt, mit dem der wirkliche Gott in Israel antworten sollte:

Und der Gott, der mit Feuer antwortet, er ist der wirkliche Gott (V. 24).

Hier geht es schon weniger um die Aufhellung der Zukunft oder die Entdeckung der «Gelegenheit», als vielmehr um die Abklärung eines Tatbestandes, der freilich entscheidend ist für das zukünftige Verhalten. Wir sind damit in die Nähe des Ordals gerückt, das ja auch im A. T. seine Stelle hat (darüber z. B. HANS SCHMIDT, Das Gebet des Angeklagten, BZAW 49, 1928, S. 1—6; vgl. oben S. 43 und Anm. 24). Worum geht es eigentlich im israelit. Ordal? Es ist z. B. ein Mensch angeklagt, ohne daß seine Schuld erwiesen werden kann. Darum soll Jahwe aufgefordert werden, den Wahrspruch zu fällen; denn in allen Religionen gilt das Ordal als ein Orakel, d. h. als ausdrückliche Offenbarung eines Gottes, oder Gottheit, oder Numen, oder wie man das nennen will (s. HAUER, Die Religionen, I. Seite 364ff.). Gott muß also irgendwie sprechen, er muß sich bemerkbar machen — und das geschieht durch ein Zeichen. Im Formular für das Ordal, Nu. 5, 11 (dazu s. o. S. 33ff.) kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß zuvor ein spezielles Opfer darzubringen ist, das «die Schuld in Erinnerung ruft», natürlich bei Jahwe, *und der Priester soll sie* (sc. die des Ehebruchs verdächtigte Frau) *herankommen und sie vor Jahwe treten lassen*, — Jahwe also äußert sich mittels des günstigen oder schlimmen Ausgangs der Prüfung über die Schuld des Angeklagten.

2. Wie steht es mit Verwendung und Funktion des Begriffes oth im Rahmen des so kurz skizzierten Orakelwesens? Zunächst ist daran zu erinnern, daß gelegentlich auch die «Zeichen» in den fremden Religionen geradezu othoth genannt werden (Jes. 44, 25: die othoth der barim, cf. Jer. 10, 2: die othoth haššamaim, dazu vgl. oben S. 28f. (57). Das ist aufschlußreich, denn das zeigt, daß die Hebräer unter dem Begriff oth genau dasselbe verstanden wie die Babylonier etwa unter ittu, nur daß natürlich der Zusammen-

hang bei den Israeliten sofort ganz anders wurde, da alles vom Jahweglauben aus verstanden werden mußte.

Ebenso aber heißt innerhalb des Jahwismus das Orakelzeichen, mit dem sich Gott offenbart, oth. Ich setze noch einmal das Beispiel 1. Sam. 14, 10 hierher (s. o. S. 16f.): Jonathan will sich von Jahwe, im Interesse des Gelingens seines Planes, die Philister zu überfallen, sagen lassen, ob er die Feinde angreifen soll; er bestimmt darum einen Vorgang, der je nach Verlauf die Antwort Jahwes sein soll: *Und das ist für uns das oth.* An diesem oth allein erkennt er Jahwes Willen; aber auch an diesem oth erkennt er seinen Willen ganz und unzweideutig — es sei denn, Jahwe wolle nicht reden. Demnach haben wir hier das oth wiederzugeben mit «Orakelzeichen», «Offenbarungszeichen».

Wenn wir uns nun alles Gesagte vergegenwärtigen, wird uns die Funktion des Begriffes im Ganzen der israelitischen Religion vorläufig wenigstens für diese Stelle klar. Er hat zur Voraussetzung die in Jahwes Göttlichkeit, d. h. seiner Heiligkeit und völligen Andersartigkeit, begründete Distanz zwischen ihm und seinen Verehrern, andererseits aber auch die Bereitschaft des Menschen, sich von diesem andersartigen Gott das Leben bestimmen und gestalten zu lassen und gleichzeitig die Bereitschaft Gottes, sich seinen Verehrern zu offenbaren. Damit aber die Offenbarung geschehen kann, damit die Verehrer diese Offenbarung hören und verstehen können, dazu bedarf es der Offenbarungsmittel, der othoth. Wir haben, um zu zeigen, daß das nicht nur in Israel der Fall ist, sondern überhaupt die Voraussetzung der Mantik bildet, diese Tatsache der Ueberwindung der Distanz zwischen dem Göttlichen und dem Menschen mittels der Offenbarungszeichen oder Orakelzeichen, kurz die Hauptwesenszüge der babylonischen Mantik dargestellt und haben gesehen, daß in Israel dieselben Voraussetzungen da sind, nur vielleicht in noch ausgeprägterer Form.

Wir müssen die Funktion des Begriffes oth als «Offenbarungszeichen» noch genauer eingrenzen. Nicht alle Offenbarungszeichen heißen, so wie sich uns das im heute erhaltenen Schrifttum der alten Hebräer darbietet, othoth. Z. B. heißen die Urim und Turim nie oth. Allerdings könnte das einzelne Ergebnis der Befragung dieser Werkzeuge oth heißen. Man könnte also sagen: «Wenn Urim herauskommt, dann ist das ein oth von Jahwe, daß das und das geschieht.» Diese Formel ist aber nirgends bezeugt, und zwar wohl darum, weil unausgesprochen schon in der Art, wie die Lose rea-

gieren, der Begriff oth enthalten ist, und weil sich eben nie eine Veranlassung ergab, das ausdrücklich zu sagen. — Der Begriff oth haftet also nicht etwa an den Gegenständen als solchen, so wie eine Leber an sich nicht ein Vorzeichen ist, sondern im Zusammenhang der Orakelbefragung bezeichnet oth den eigentlich orakelhaften Vorgang, der die Rede Gottes enthält, oder besser: der die Rede Gottes ist. Darum auch ist der Begriff oth nicht gebunden an bestimmte heilige Gegenstände, welche zur Gottesbefragung benützt werden; vielmehr kann jeder beliebige Vorgang — wie 1. Sam. 14 zeigt — zum oth werden, weil Jahwe sich in jedem beliebigen Vorgang offenbaren kann. Dieser Vorgang muß aber, wenn er als oth verstanden werden soll, zum oth auf irgend eine Weise gemacht worden sein, sei es, daß man das expressis verbis ausspricht (1. Sam. 14), sei es, daß man auch unausgesprochen durch den Vorgang Offenbarung Jahwes erwartet (Gn. 24), oder sei es, daß der Vorgang durch Ungewöhnlichkeit sich als offenbarend erweist (wie z. B. Jer. 10, 2). Mehr darüber im folgenden Abschnitt D.

Der als oth betrachtete Vorgang bedarf außerdem, wenn er zur Geltung kommen und verstanden werden soll, der Deutung. In 1. Sam. 14 hat Jonathan dieselbe gleich bei Nennung des Vorganges gegeben. Bei den othoth des Himmels aber wissen nicht alle, was sie bedeuten und erschrecken darum davor. Nur die Priester wissen dank ihres von alters überlieferten Wissens, was die Götter durch diese othoth sagen wollen. Dem Israeliten aber wird gesagt: Das sind überhaupt nicht Offenbarungszeichen Jahwes, vor denen man sich fürchten müßte; nur die Heiden behaupten, diese othoth seien furchtbar.

Zum Schluß dieses Abschnittes sei noch kurz eingegangen auf Ps. 86, 17. Daß wir auch hier «Offenbarungszeichen» oder «Orakelzeichen» zu übersetzen haben, ist klar: *Tu an mir ein gutes Orakelzeichen*, das will der Text sagen. Strittig ist nur, in welcher Situation das Gebet gesprochen wird (s. o. S. 43f.). Das tut aber letztlich nichts zur Sache; denn wir haben gesehen, daß ja das Ordal nur eine Abart der Orakel ist. Auch in Ps. 86, 17 liegt also die Tatsache vor, daß der Beter in irgend einer Sache von Jahwe ein Ja zu seiner Person hören möchte. Er bedarf dieser göttlichen Zusage; denn er hat Feinde, Hasser, die das Offenbarungszeichen Jahwes, das er zugunsten seines Getreuen tun soll, sehen *und zuschanden werden*

müssen. Das göttliche Ja aber ertönt nicht in hörbarer Stimme und auch nicht in unhörbarer Stimme des Gewissens, sondern in der sichtbaren, deutbaren Tat.

Die Aehnlichkeit mit Gn. 4 fällt sofort in die Augen: Auch dort spricht Gott, für alle Menschen sichtbar, sein Ja, seine Zusage über einen Menschen. Für die andern Menschen aber wird diese Zusage erkennbar, hörbar am Zeichen, das deutbar ist, weil es nach der Sage von Jahwe selber durch seinen Zusagespruch gedeutet worden war. Aber auch der Unterschied wird bemerkbar: das Kains-oth scheint dem Träger dauernd anzuhaften, während die Orakelzeichen in einem aktuellen Vorgang bestehen. Eine zeitliche Begrenzung des Vorganges liegt indessen nicht in dem Begriff des oth. Im Gegenteil steckt in jedem oth ein Element der fortwirkenden Dauer, entsprechend seinem «magischen» Charakter. Man wird also den Unterschied nicht überbetonen dürfen.

D. Die othoth der Propheten als Orakelzeichen Jahwes

1. Dieser Abschnitt wird sachgemäß in zwei Teile zerfallen, von denen der erste zu handeln hat von den prophetischen Gleichnishandlungen, der andere von den othoth, die als Zeichenweissagung zu einer andern, der Hauptweissagung, hinzutreten.

Zunächst seien kurz die Gleichnishandlungen aufgezählt, die die Bezeichnung oth tragen.

Jes. 8, 18. Der Zusammenhang der Stelle ist äußerst schwierig. Indessen genügt es hier, mit allem Vorbehalt, den Vers 18 allein zu nehmen, da er doch in sich geschlossen erscheint.

Siehe, ich und meine Kinder, die mir Jahwe gegeben hat, haben die Funktion von othoth und mophthim in Israel von Jahwe.

Mit banai sind doch wohl (trotz BUDDEs Einwand, Jesajas Erleben, 1928, S. 90) die leiblichen Kinder des Propheten gemeint. BUDDE wandte gegen die Kinder ein, sie könnten ob ihrer Kleinheit nicht die Funktion eines Heilsträgers ausüben und faßte darum den Ausdruck übertragen im Sinne von Jüngern des Propheten, «denn nur von ihnen kann hier die Rede sein.» Indessen sind ja eben weder Jesaja noch «seine Kinder» Heilsträger, sondern othoth, und als solche allerdings auch indirekt, weil sie heilbringende Namen tragen, Helfer und Garanten des Heils, aber kraft ganz anderen Dingen als nur deswegen, weil sie die Ideen, das «geistige

Eigentum», ihres Meisters pflegen, sondern weil sie vielmehr ganz einfach othoth waren. Warum nur von Jüngern die Rede sein kann, begründet BUDDE nicht. Ich glaube darum bei der gewöhnlichen Auslegung bleiben zu können, daß hier eben Jesaja und seine Kinder durch ihre Namen die Funktion von «Zeichen» haben. Auch ein gewöhnlicher Name kann zum Zeichen werden! BUDDE glaubt zwar, daß Jesaja wohl sicher unter seinen Zeitgenossen viele Namensvettern gehabt habe und es andere verheißende Namen in Hülle und Fülle gegeben habe; darum kann, nach BUDDE, Jesaja mit seinem Namen nicht zu einem oth werden! Wozu zu bemerken wäre, daß gar nicht unbedingt die Einzigartigkeit einer Sache Vorbedingung zu ihrer zeichenhaften Funktion ist. Schwarze Katzen gibt es viele, und sie laufen oft über die Straßen; aber daß gerade in einem bestimmten Augenblick oder wenn man etwas zu unternehmen im Begriffe ist, einem eine schwarze Katze über den Weg läuft, das ist das Verhängnisvolle! Daß der — an sich vielleicht gewöhnliche — Name Jesaja in einem bestimmten historischen Augenblick, in bestimmten Zusammenhängen, die Funktion eines oth erhält, das ist allein das Wesentliche. Und die andern Namen, «Einrestkehrtum», «Eseiltderraubkommtbalddiebeute» (Uebersetzung BUDDEs, die in dieser Weise gut den Eindruck wiedergibt) sind ja wirklich bedeutungsvoll genug! Für den zweiten Namen ist es dazu unerläßlich, die Erzählung über Geburt und Namengebung des Kindes beizuziehen (s. o. S. 19).

Jes. 20, 1ff. Das Nacktgehen des Jesaja ist ein oth und mopheth. S. o. S. 18 ff.

Hes. 4, 1—3: Das Belagerungsspiel Ezechiels ist ein oth für die Israeliten. cf. o. S. 49 f.

Bei Jesaja steht zum erstenmal in der israelitischen Literaturgeschichte der Doppelausdruck, wobei überhaupt der Begriff mopheth hier zum erstenmal zu belegen ist (s. S. 60). Wir haben schon festgestellt, daß wir mopheth durchaus als Synonym zu oth betrachten dürfen. Warum der Doppelausdruck verwendet wird, ist außerordentlich schwierig zu sagen, wenn nicht überhaupt unmöglich. Vielleicht ist der Grund lediglich ein psychologischer, wie oft die Verwendung von Synonymen im Parallelismus membrorum einfach zur Verstärkung dient. Solche Verstärkung ist überhaupt ein Hauptgrund für den Parallelismus membrorum, wofür Prof. BAUMGARTNER auf BEHAGHEL, Sievers Beiträge zur Geschichte

der deutschen Sprache und Literatur, 30 (1905), S. 431 ff. verweist. Oder aber diese Doppelheit des Ausdrucks ist ein Beweis dafür, wie zwei Wörter für dieselbe Sache zu einem bestimmten Zeitpunkt in Konkurrenz zueinander treten können, bis dann das ältere vom jüngeren abgelöst wird. Und das jüngere Wort ist in diesem Falle zweifellos mopheth, dessen Herkunft, wie erwähnt, ganz rätselhaft ist. Ein Zeugnis für die Konkurrenz der beiden Wörter ist auch, daß Ezechiel bald das eine, bald das andere verwendet. — Jedenfalls dürfen und müssen wir zur genaueren Charakteristik der prophetischen Gleichnishandlungen auch die Stellen beiziehen, wo sie mopheth heißen; es sind die folgenden:

Hes. 12, 6. 11: Ezechiel bekommt Weisung, mit seinen Geräten aus seinem Hause (durch die Wand) auszuwandern, *denn ich mache dich zum mopheth für Israel.* Erst am andern Morgen wird ihm in einer neuen Offenbarung die Deutung gesagt: So werden der nasi und das ganze Haus Israel gefangen in die Verbannung ausziehen müssen, und zwar, wie es Ezechiel getan hat, bei Nacht, mit verbundenen Augen. — Die Stelle ist zwar textkritisch sehr schwierig. BERTHOLET, Kommentar 1936, versucht die Scheidung in zwei Rezensionen, was recht einleuchtend ist. In beiden Rezensionen aber käme dann der Begriff mopheth vor, und die Handlung würde sich in beiden nur unwesentlich verändern.

Hes. 24, 24. 27 (Die Textverhältnisse sind auch hier äußerst schwierig, und es ist nicht leicht zu sagen, ob diese beiden Verse dem ursprünglichen Texte angehörten. Auf das Nähere einzugehen erübrigt sich aber, da jedenfalls der große Zusammenhang klar heraustritt und ebenso mit Sicherheit gesagt werden kann, daß hier eine symbolische Handlung mopheth heißt; wer sie so genannt hat, tut weiter nichts zur Sache, da ja der Begriff mopheth, wie wir sahen (s. S. 60 f.) ohnehin erst in der Spätzeit gebräuchlicher wurde.) Ezechiel wird von Jahwe benachrichtigt, daß die «Lust seiner Augen», d. h. seine Frau, noch vor dem Abend sterben werde; er solle aber keine Trauerbräuche beobachten, dürfe nicht weinen und klagen, vielmehr am andern Morgen zum Volke reden. Das geschieht. Das Volk kommt neugierig, zu erfahren, was das absonderliche Gebahren des Propheten bedeute. Es war ein mopheth: ebenso wird es ihnen ergehen.

Zum Vergleich sei noch an einige andere Gleichnishandlungen erinnert, die weder oth noch mopheth heißen:

1. K. 22, 11: Der Prophet Zedeqia macht sich eiserne Hörner und ruft: *So spricht Jahwe: Mit diesen wirst du Aram niederstoßen.*

Jer. 27f.: Jeremia erhält Befehl, ein Joch auf seinen Nacken zu legen. Er tut es, weissagt im Anschluß daran; aber der Prophet Chananja tritt auf, nimmt das Joch vom Nacken Jeremias und zerbricht es, um ebenfalls eine deutende Rede zu halten: *So spricht Jahwe: ebenso werde ich . . . .*

Jer. 13, 1—11: Jeremia erhält Befehl, einen Gürtel zu kaufen und umzulegen; später erhält er weiter den Befehl, diesen Gürtel an den Euphrath zu tragen und dort zu verbergen. Nach längerer Zeit erhält er noch einmal den Befehl, an den Euphrath zu gehen und den Gürtel zu holen, der nun nichts mehr wert ist. *Da erging das Wort Jahwes an mich folgendermaßen: So spricht Jahwe: Ebenso will ich . . . .* und das oth, das zwar hier nicht ausdrücklich als solches bezeichnet ist, erhält seine Deutung. — Auch wenn diese Gleichnishandlung nur Gleichnisrede sein sollte (KITTEL, GVJ III, 157f., GRESSMANN, SAT II, 1, 2. A. 370), würde trotzdem daraus der Charakter eines oth erhellen.

Jer. 19, 1ff. (Der Text ist nach BHK, 3. A., aufzulösen!) Jeremia erhält Befehl, einen Topf zu kaufen und ihn im Ge-Hinnom zu zerschmettern und zu sagen: *So spricht Jahwe: Ebenso werde ich dieses Volk zerschmettern . . . .* Zu dieser Stelle sind die ägyptischen Aechtungstexte zu vergleichen, wo jeweils auch das Zerschmettern des Kruges den Fluch magisch bewirkt (57a). Daraus erhellt hier besonders schön der magische Charakter der othoth.

Ferner sind noch drei Stellen aus Ezechiel zu nennen, die allerdings textkritisch wiederum recht schwierig sind:

Hes. 4, 4—6. 8 (V. 7 gehört zu 1—3): Ezechiel erhält Befehl, sich auf die eine Seite zu legen und nach langer Zeit sich auf die andere Seite zu drehen; er trägt die Schuld Israels und Judas.

Hes. 4, 9—17: (BERTHOLET u. a. unterscheiden hier zwei verschiedene Handlungen) Ezechiel erhält Befehl, Mangelspeise, auf Menschenkot gekocht, zu essen. Der Prophet erhält selber eine Deutung.

Hes. 5, 1ff.: (Text hat Auffüllungen erfahren, s. BERTHOLET) Ezechiel erhält Befehl, sich das Haupthaar und den Bart zu scheren, das Haar mit der Waage in drei Teile zu teilen, einen

Drittel öffentlich zu verbrennen, einen Drittel mit dem Schwert zu zerhauen, und einen Drittel in den Wind zu zerstreuen. Dann soll er sage: *So spricht Jahwe: So ist Jerusalem . . . .*

Schließlich vergleiche man noch 1. K. 11, 29ff., wo wir eine etwas andere Darstellungsform vor uns haben: Ahia von Silo zerreißt seinen neuen Mantel, heißt Jerobeam von den 12 Stücken 10 an sich zu nehmen, holt dann das deutende Jahwewort nach: *So spricht Jahwe: Siehe, ich werde . . . .*

Und außerdem 1. Sam. 15, 27ff.: Durch den unvermittelten Zugriff Sauls wird ein Stück vom Mantel Samuels weggerissen. Sofort deutet das Samuel als zeichenhaftes Geschehen: *So wird Jahwe . . .*

Der Vergleich all dieser Stellen ergibt, daß die Form der Gleichnishandlung fast immer, mit ganz unbedeutenden Abweichungen, dieselbe ist: Der Prophet erhält von Jahwe den Befehl, etwas zu tun, und im Anschluß daran spricht Jahwe die Deutung aus bzw. läßt den Propheten dies tun. Die Leute, für die die Offenbarung bestimmt ist, werden dann also wohl mit Spannung und Staunen dem Tun des Propheten zuschauen, werden ihn wohl auch fragen, was sein Tun bedeute, da sie eine Offenbarung erwarten, wie Hes. 12, 8f. zeigt. Nach dieser Stelle dürfen wir auch annehmen, daß manchmal — allerdings nicht in der Regel — die Deutung der Handlung wenigstens vorläufig dahingestellt blieb, daß die Zuschauer entlassen wurden mit der Spannung und mancherlei Vermutungen darüber, was wohl diese Offenbarung besagen wolle. Einige dieser Handlungen haben sich ohnehin über geraume Zeit erstreckt, wie Jes. 20; Jer. 13, 1—7 (s. o.); Hes. 4, 4—8. Die Gleichnishandlung besitzt also eine gewisse Selbständigkeit, aber bedarf der Erklärung und Deutung, d. h. der Uebersetzung in das Wort. Warum Jesaja drei Jahre lang nackt geht, kann — wie wir bereits betont haben — mit dem besten Willen niemand erraten, wenn nicht der Prophet selber mit einem Jahwewort eingreift und die Sache klärt. Ja, unter Umständen verstand nicht einmal der Prophet selber, warum ihm Jahwe die Anweisung gab, etwas zu tun (cf. Hes. 12, 8f.), und erst später sagt es ihm Jahwe, mit dem Auftrag, die Deutung gleich weiterzugeben. — Es erhebt sich natürlich gerade hier noch einmal die dringende Frage, wie der Prophet diese Aufforderungen von Jahwe erhielt. Indessen berührt sie uns in unserem Zusammenhange nicht stark, da sie in den Problemkreis des Verhältnisses zwischen Jahwe und Prophet gehört, der nicht zur

Untersuchung steht. Es sei nur noch einmal betont, daß wir zum Verständnis des Vorganges zunächst einmal die Texte so zu nehmen haben, wie sie sind und was sie über das Gotteserleben aussagen, ohne zuvor psychologisierend in das Geheimnis des göttlichen Redens eindringen zu wollen.

Was bezweckt die prophetische «Gleichnishandlung»?

Vor allem ist klar: Es kann nicht ein Gleichnis sein, das der Prophet sich ausgedacht hätte, um seine Gedanken bildlich allen Menschen faßlich darzustellen. Vielmehr handelt der Prophet im Auftrage Jahwes, es ist Jahwe selber, der durch den Propheten handelt. Es ist also vollwertige Jahweoffenbarung. Man kann darum die Gleichnishandlung auch nicht vergleichen mit Gesten, welche die Rede verdeutlichen sollen, da ja immer die Handlung und die nachher erfolgende Deutung säuberlich getrennt sind. Sie haben auch nicht nur magischen Charakter, obwohl dieser sehr stark ist. (Ueber den magischen Charakter der Zeichenhandlungen s. o. S. 49 f., wo alles gesagt ist. Im jetzigen Zusammenhang wird lediglich noch einmal deutlich, warum auch diese Handlungen «magisch» sein müssen: weil es othoth sind im vollen, im vorhergehenden Abschnitt entwickelten Sinne. Jahwe steht dahinter!). Sie sind außerdem, mit einem Wort, Offenbarung. Allerdings handelt es sich — wie es ausdrücklich heißt — um Zeichen, um mittelbare, indirekte Offenbarung des Jahwewillens mittels eines materiellen, zeichenhaften Geschehens.

Damit sind wir zum Verständnis der prophetischen Gleichnishandlungen vorgedrungen. Wir müssen sie durchaus auf dieselbe Stufe stellen, wie die im vorhergehenden Abschnitt behandelten Orakel- oder Offenbarungszeichen Jahwes. Wie der babylonische Gott sich nicht zu offenbaren pflegt, es sei denn, indem er Zeichen, z. B. eine so oder so gestaltete Schafsleber oder bestimmte astrologische Konstellationen sendet, die dann von berufenen Interpreten gedeutet werden müssen, genau so offenbart sich Jahwe auf die Weise, daß er seinen Propheten ein Zeichen tun läßt, das er dann auch durch eben diesen berufenen Interpreten deuten läßt: *So spricht Jahwe* . . . . In beiden Fällen spricht Gott und offenbart er seinen Willen mittelbar, durch ein Zeichen, das nachträglich gedeutet wird. — Oder wie man von Gott auch in Israel eine Entscheidung in schwieriger Lage erhalten kann, indem sich

Gott mittelbar durch ein Offenbarungszeichen äußert, so benutzt hier Gott denselben Vorgang der Offenbarung, um sein Urteil und seine Pläne zu enthüllen.

So sind wir denn veranlaßt, auch an diesen Stellen das Wort so zu übersetzen und zu erklären, wie an den vorher besprochenen Stellen: Das oth ist ein Orakel- oder Offenbarungszeichen Jahwes.

Der formalen Gleichordnung der Symbolhandlung mit den babylonischen Offenbarungszeichen entspricht auch die fast schematische Deutung, die jeweils gegeben wird. Beinahe jeder Zug in der Handlung wird einst eintreffen.

Wir kommen also zum Schluß: Die Symbolhandlung ist nichts anderes als eine israelitisch-prophetische Form des Offenbarungszeichens. Diese Orakelzeichen sind streng theozentrisch: Jahwe will sich offenbaren, daß jeder es sehe, er ruft darum seinen Propheten auf, etwas ganz Bestimmtes, allen Sichtbares zu tun, und nachher wird er in der Deutung sagen, auf wen sich die Handlung bezieht.

Wie unerbittlich theozentrisch das A. T. in dieser Hinsicht denkt, das wird vor allem deutlich, wenn wir die Fälle ins Auge fassen, wo der Prophet mit seiner ganzen Existenz, und auch seine Familie, seine Frau und seine Kinder mit ihren absurden Namen als othoth dienen müssen. Das betrifft vor allem Jesaja und Hosea. Wie immer die Kapitel Hos. 1—3 zu erklären sind, eines steht fest: Ehe und Kinder Hoseas wollen verstanden sein als von Jahwe veranlaßt und befohlen, zwecks Offenbarung seines Urteils über Israel und zugleich seiner nicht endenden Liebe, die vergibt und zu neuer Gemeinschaft bereit ist. Man hat in der Exegese immer wieder versucht, diesen Tatbestand abzuschwächen und die Deutung seiner «tragischen» Ehe der Reflexion Hoseas über sein Schicksal zugeschrieben. Nichts wäre verkehrter als solche «Erklärung». Jahwe hatte befohlen, weil er sich zu offenbaren gedachte, und Hosea hatte gehorcht. Jesaja und Hosea und ihre Familien sind lebendige Orakelzeichen Jahwes, allen sichtbar, allen verständlich, weil alles von Jahwe durch die Propheten immer gedeutet wurde. Dieser Vorgang aber, daß ein Mensch in seiner ganzen Existenz nichts ist als allein dienendes Offenbarungszeichen von Jahwe, ist zweifellos ein Höhepunkt prophetischer Verkündigung. Er stellt ein Seitenstück dar zu jenem andern Höhepunkt, wo ein Mensch

zum Opfer wird für Jahwe und so die sühnende Funktion des Opfers übernimmt für alle, die zu seinem Volke gehören und darüber hinaus hinaus für alle Völker der Erde. In beiden Fällen, dort, wo ein Mensch im Gehorsam gegen Jahwe zum Offenbarungszeichen wird, wie dort, wo er zum Opfer wird, verleugnet er sich selbst und wird zum Werkzeug Gottes in seiner heilschaffenden Offenbarung.

Ein etwas anderer Vorgang spielt sich dort ab, wo auch Menschen mit ihrer ganzen Existenz zu othoth werden, aber nun nicht etwa darum, weil sie sich in Gehorsam gegen Gott dazu machen lassen, sondern darum, weil Gott seinen Fluch an ihnen verwirklicht und sie zur Strafe derart anprangert, daß sie zum oth und mašal (Hes. 14, 8; s. o. S. 54. 66 und Anm. 38) werden, oder dadurch, daß alle angedrohten Krankheiten und Schicksalsschläge sich erfüllen und als othoth und mophethim an den Ungehorsamen haften (Dt. 28, 46). Das Entscheidende ist hier weniger die Verwirklichung eines Fluches, als vielmehr der Umstand, daß der Betreffende nun wider Willen einfach Jahwes Gerechtigkeit und unerbittliche Gehorsamsforderung durch seine deformierte Existenz offenbaren muß. Die Deutung dieses oth besteht darin, daß jedermann um die Vorgeschichte weiß.

2. Ueber diejenigen othoth der Propheten, die eine «Hilfsweissagung» darstellen, welche zu einer eigentlichen, einer Hauptweissagung hinzutreten, wurde schon oben S. 20 ff. ausführlich gesprochen. Es wurde dort festgestellt, daß wir es hier zu tun haben mit einer wahrscheinlich recht häufigen Form prophetischer Offenbarung, die auch ein ganz charakteristisches Vokabular und eine bestimmte Formelsprache besitzt. An diesem Orte sollen daher nur noch die letzten Beobachtungen gemacht werden, um die Funktion dieser othoth genau zu bestimmen und auch die Frage zu beantworten, wie wir das Wort hier wiederzugeben haben.

Jahwe offenbart sich, — das ist, wie überall so auch hier, der Ausgangspunkt. Und zwar geschieht die Offenbarung an den jetzt zu besprechenden Stellen dadurch, daß Jahwe durch einen Propheten seinen Willen kundtut. Wie diesem Propheten das Wissen vermittelt wird, das ist wiederum eine Frage, die uns hier nicht zu beschäftigen braucht. Vielmehr betrachten wir auch hier den Modus der Weitergabe der Offenbarung an den Adressaten.

Es seien kurz die bezeichnendsten Beispiele erwähnt:

1. Sam. 2, 34 (s. o. S.11 Anm. 7): Elis Familie wird der Untergang geweissagt. Das oth: Seine beiden Söhne werden an einem Tage sterben.

1. Sam. 10 (s. o. S. 20 ff. 51 f.): Saul ist zum König gesalbt worden und soll wissen, daß Jahwe bei seinem Amte mit ihm sein wird. Das oth: 3 Begegnungen.

2. K. 19, 29 (58): Jesaja wird zu Hiskia gesandt, um ihn gegenüber Sanherib zu stärken. Das oth: *Dieses Jahr ißt man, was von selbst wächst, im nächsten Jahre, was aus der Wurzel wächst, aber im dritten Jahre wird man sähen und ernten* ....

2. K. 20, 8 f. (s. o. S. 52, Anm. 36): Hiskia wird Gesundheit verheißen. Das oth: Der Schatten geht an der Treppe des Ahas 10 Stufen, die er hinabgegangen ist, wieder hinauf.

Jes. 7. 14 (s. u.): Ahas soll sich den andrängenden Verbündeten gegenüber auf die Hilfe Jahwes verlassen .... usw. Das oth: Immanuel.

Jer. 44, 29 (59): Die Israeliten in Aegypten, welche der Himmelskönigin dienen, werden vertilgt werden. Das oth: Pharao wird seinen Feinden ausgeliefert.

1. K. 13, 3. 5 (60): Josia wird auf dem Altar zu Bethel die Höhenpriester schlachten und Menschengebeine verbrennen. Das mopheth: Der Altar wird zerspalten. — Darüber, daß wir mopheth im gleichen Zusammenhang mit oth besprechen müssen, siehe o. S. 18 u. S. 60. Wie erwähnt, ist vielleicht in mopheth das Unheimliche, Unerwartete und Widernatürliche mehr enthalten als in oth; das hängt zusammen mit der Geschichte des Begriffes, wie S. 60 f. dargetan. (61)

Wir sehen, daß formell die Zeichenweissagung ziemlich selbständig ist. Sie hat mehrmals mit der Hauptweissagung inhaltlich gar nichts zu tun. Manchmal (z. B. 1. K. 13) ist ein gewisser Zusammenhang dadurch gewahrt, daß das Zeichen an demselben Objekt geschieht, wie die Hauptweissagung. Gelegentlich (1. Sam. 2; 2. K. 19) überschneiden sich auch Hauptweissagung und Zeichenweissagung, indem z. B. das oth einen speziellen Vorgang innerhalb der Hauptweissagung betrifft, oder auch die Zeichenweissagung der Hauptweissagung parallel geht (wenigstens nach dem heutigen Text von 2, 4. 19).

Trotz dieser relativen Selbständigkeit ist aber zu beachten, daß die oth-Weissagung niemals Selbstzweck ist. Sie dient immer der Hauptweissagung, weist auf etwas anderes hin. Der Tod der Söhne Elis ist das oth dafür, daß Gott seine ganze Familie (mit Ausnahme des einen) vertilgen wird; die Begegnungen sind Saul das oth dafür, daß er nun einfach tun soll, was sich ihm aufdrängt, da ja Jahwe mit ihm ist; der Vorgang des Hinaufgehens des Schattens ist für Hiskia das Zeichen dafür, daß er gesund werden wird; daß Zerspalten des Altars ist für alle Anwesenden das Zeichen dafür, daß einst ein König Josia auf diesem Altar furchtbar wüten wird .... Nehmen wir einmal an, die othoth seien nicht in die Form von Weissagungen gekleidet! Dann wäre also der Tatbestand folgender: Es geschieht etwas Unerwartetes, zwei Söhne sterben plötzlich am selben Tag, der Schatten geht zurück, ein Altar birst .... Alle Welt fragt sich beunruhigt, was das wohl zu bedeuten habe; denn jedes unerwartete Ereignis hat etwas zu bedeuten. Antwort: Das war eben ein oth; aus dem oth können wir entnehmen, daß das und das geschehen wird. Mit andern Worten: Wenn wir zunächst von der Weissagung absehen, in welche das oth gekleidet ist, so stimmt der Begriff oth vollständig überein mit dem, was wir bisher über ihn gesagt haben; er ist dann auch hier zu verstehen als «Orakelzeichen», «Offenbarungszeichen», durch das sich Gott über die Zukunft äußert. Das Charakteristikum dieser Stellen besteht also einzig darin, daß das Orakelzeichen, aus dem der Orakeladressat die Zukunft zu entnehmen hat, voraus gesagt und dadurch zum vornherein gedeutet wird.

Damit sind wir vorgedrungen zur Funktion dieser othoth: Es sind Orakelzeichen, in der charakteristischen Form der Weissagung. Jahwe (bzw. auch ein anderer Gott, s. Dt. 13. 2ff. und dazu oben S. 27f.) will sich äußern, will sprechen; das geschieht aber, wie wir gesehen haben, in der Regel dadurch, daß er sichtbar etwas tut, das dann von berufenen Beamten gedeutet wird. Auch in diesen Fällen äußert er sich, indem er etwas tut, das dann gedeutet wird. Das oth dient also auch hier der Vergegenständlichung der Gottesrede. Statt daß diese Vergegenständlichung, wie bei den prophetischen Gleichnishandlungen, durch den Propheten selber — allerdings nur auf Jahwes Befehl und unter seiner Leitung — vorgenommen wird, tut Jahwe das oth und läßt es, um es noch deutlicher als seine offenbarende Manifestation zu erweisen, noch vom Propheten vorhersagen. Dadurch wird natürlich das Wunder

gesteigert, Jahwe infolgedessen als mächtig erwiesen, seine Weissagung zu erfüllen, und gleichzeitig der Prophet als solcher bestätigt. All dies aber ist sekundär gegenüber der ersten, wichtigsten, alles weitere in sich schließenden Funktion des oth, Offenbarungszeichen zu sein.

Als Offenbarungszeichen haben auch diese othoth magische Wirkung. Wenn sie eintreffen, so ist das durch sie Geweissagte bereits im Anbruch, ist unvermeidlich und notwendig geworden. Darum können auch Teile der Weissagung selber oder auch Einzelheiten derselben zum oth für das Uebrige bestimmt werden.

Auf Grund dieser Erkenntnisse müssen wir nun noch die umstrittenste Stelle betrachten, die Immanuelweissagung von Jesaja 7, 10ff. (Die endlose Literatur über dieses Kapitel wurde zuletzt zu einem großen Teil gesichtet, die Diskussion umfassend dargestellt und eindringend beurteilt von J. J. STAMM, La prophétie d'Immanuel, Revue de théologie et de philosophie, Lausanne 1944. — Ich stütze mich im folgenden auf diese wertvolle Arbeit.)

Die eigentliche «Immanuelszene» setzt ein mit V. 10. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist umstritten. Wenn aber der Prophet den König auffordert: *Verlange dir ein Zeichen von Jahwe, deinem Gott*, so müssen wir, nach all dem Gesagten, voraussetzen, daß es um eine Weissagung geht, die nun durch ein Zeichen ergänzt bzw. vergegenständlicht werden soll. Wir können uns nicht denken, daß der Prophet mit Vers 10 völlig neu einsetzte mit dem Angebot eines Zeichens; denn Zeichen heißt nicht, wie wir dargelegt haben, «Wunder», im Sinne irgend eines Kunststückes oder widernatürlichen Ereignisses; vielmehr liegen das Interesse und der Zweck des oth ganz allein in der Offenbarung Jahwes, und das oth ist immer nur Mittel dieser Offenbarung. Wir müssen also annehmen, daß der Prophet vor dieser Begegnung mit dem König diesem eine Weissagung Jahwes überbracht hat, die zu vergegenständlichen die Aufgabe des hinzutretenden oth sein soll. Am einfachsten ist es aber, diese Weissagung, wie es der heutige Text zum mindesten will, in den vorhergehenden Versen zu erblicken (darüber STAMM, S. 4f.), wonach der Prophet den Auftrag erhielt, dem zagenden Ahas den Abzug der Feinde zu verkünden und ihn zum «Glauben» aufzufordern. Zwischen V. 9 und V. 10 ist in Gedanken nur zu ergänzen, daß Jesaja den Befehl, den er in V. 3ff. erhalten hatte, ausführte, nicht etwa daß Ahas nach diesem Wort Unglauben und

Kopfschütteln gezeigt hätte; denn wir haben gesehen, daß es durchaus zum Stil der Propheten gehörte, die Offenbarung gelegentlich durch ein Offenbarungszeichen zu objektivieren, zu vergegenständlichen. Indessen kann der Zusammenhang von V. 10ff. mit V. 1 bis 9 nicht eindeutig bewiesen werden; jedenfalls aber ist klar, daß V. 10ff. in dieselbe Zeit fällt, wie V. 1—9 und daß zum mindesten irgend eine — uns vielleicht nicht erhaltene — Weissagung ähnlichen Inhaltes vorausgegangen sein muß.

Das Besondere an dieser Stelle besteht darin, daß der Prophet dem König das Vorrecht gewährt, sich selber ein oth zu bezeichnen; und zwar stellt er ihm das ganze Weltall zur Verfügung. Das ist nun allerdings nicht nur ein Vorschlag, sondern der Prophet ist sich bewußt, Jahwes Wort weiterzugeben (V. 10: *Es fuhr Jahwe fort zu sprechen* . . . . s. STAMM, S. 4, Anm. 1). Auch wenn der König Jahwe oder Jesaja vorher nicht konsultiert hatte, auch wenn ihm das Wort des Propheten in seiner gegenwärtigen Situation höchst unwillkommen kam, war doch diese Aufforderung Jesajas für ihn verbindlicher Befehl, und seine Weigerung bzw. seine Ausflucht ist nichts anderes als Ungehorsam dem Worte Jahwes gegenüber. Für uns bleibt dabei zwar noch zu erwägen, daß für Ahas Jesaja nur ein Prophet neben anderen war; andere mochten auch damals seine Haltung billigen und mit «Jahweworten» stützen. Einander widersprechende Jahweworte mochten öfter vorkommen, und dann war ein Wählen unvermeidlich; einzelne Dinge und Weissagungen mußten dann immer übergangen werden. Außerdem ist die Begründung, die Ahas für seine Weigerung gibt: *ich will Jahwe nicht versuchen*, nicht unbedingt eine Ausrede. Auch Gideon bittet Jahwe um Vergebung, daß er ihn «versuche» mit der Bitte um ein Zeichen (Ri. 6, 39; cf. Gn. 18). In unserm Zusammenhang aber bedeutet das Nein des Ahas darum Ungehorsam, weil er damit beweist, daß er das verheißungsvolle Prophetenwort Jesajas nicht anzunehmen gewillt ist, daß er nach wie vor in den anrückenden Feinden eine große Gefahr sieht, die seine politische und militärische Aufmerksamkeit erfordert, daß er nach wie vor sich allein auf die Assyrer zu stützen gedenkt, daß ihm die Forderung Jesajas bzw. Jahwes, der Verheißung zuzustimmen, zu glauben und seine Beschlüsse entsprechend zu ändern, völlig fremdartig und nicht opportun vorkommt. Mit andern Worten: Ahas schlägt es rundweg aus, sich Jahwe und seinem ihm durch Jesaja offenbarten Willen zu unterwerfen. — Auf diese Ablehnung nicht eines wohlgemeinten seelsorgerlichen Ratschlages,

sondern Jahwes selber folgt nun der hemmungslose Zornausbruch des Propheten: *Höre doch, Haus Davids* . . . . mit diesen Worten pflegen die Propheten ein Drohwort auszusprechen — *ist es euch zu wenig, Menschen zu ermüden, daß ihr auch meinen Gott ermüdet?* Der Prophet sagt rundheraus, was Ahas tut: er ermüdet Gott. Wenn Gott müde wird, so heißt das, daß er nun genügend Sünde und Abfall seiner «Verehrer» getragen und vergeben hat und daß jetzt seine Strafe diese Frevler treffen wird (1, 14). Sowohl die Einleitung dieses neuen Wortes, wie auch diese Wendung, daß Jahwe müde werde, lassen also eindeutig einen Gerichtsspruch über den König erwarten, der sich weigert, der Heilsbotschaft Glauben zu schenken. Auch die Fortsetzung weist in dieselbe Richtung: *Darum* (Einleitung der Drohung nach der Begründung!) *gibt Jahwe selber euch ein Zeichen: Siehe* . . . . Hier nun stehen wir vor dem Punkte der Exegese, wo sich das Verständnis des folgenden entscheidet. Die Frage, die wir hier unbedingt zu beantworten haben, lautet: Ist die Weissagung, die nun folgt, wirklich eine Zeichenweissagung, als welche sie Jesaja bezeichnet? Oder braucht hier Jesaja wirklich, nachdem er eben das Wort oth im gewöhnlichen, prophetischen Sinne verwendet hat, es als Antwort auf des Ahas Weigerung ironisch? Mit andern Worten: Gilt auch für die oth-Weissagung, die nun folgt, daß sie — wie alle andern Zeichenweissagungen — die Hauptweissagung begleitet, die durch das Zeichen vergegenständlicht wird? In unserm Falle also: Bleibt auch jetzt noch, trotzdem ein Gerichtsspruch zu erwarten ist, die schon ausgesprochene Heilsverheißung bestehen, etwa so, daß das Zeichen zwar ein Gericht in sich enthält, wobei aber doch letztlich wieder das Heil und die Rettung zu erwarten sind? Oder versteht nun, nach dem Ungehorsam des Ahas, Jesaja das Zeichen so, daß Gott seine eben ausgesprochene Verheißung rückgängig macht und durch die Drohung des Untergangs ersetzt? Dann würde unsere Stelle den Rahmen aller übrigen Zeichenweissagungen sprengen, da dann das Zeichen in sich selbst seinen Zweck hätte, ja sogar als endgültiges Drohwort das Heilswort ersetzen würde. Mit andern Worten: Das Zeichen, das Jesaja im letzteren Falle nennen würde, wäre gar kein Zeichen mehr; das Wort oth würde dann von Jesaja tatsächlich — nach allem, was wir über das Wort gesehen haben — in einem einmaligen, völlig der ursprünglichen Bedeutung entfremdeten Sinne verwendet. — Um eine Entscheidung hinsichtlich dieser beiden Möglichkeiten kommen wir nicht herum.

Sie darf aber nicht gefällt werden von dem folgenden oth her, da ja eben die Auffassung des oth von dieser Entscheidung abhängt. Die Frage lautet also: Kann aus der Art und Weise, wie Jesaja das oth einführt, geschlossen werden auf die Auffassung des Jesaja über sein oth? — Die Antwort wird sehr stark von gefühlsmäßigen Faktoren abhängen; indessen glaube ich doch einige Gründe anführen zu können, die gegen die ironische Interpretation sprechen. Zum ersten bleibt es eben doch dabei, daß Gott dem Ahas ein oth, ein Zeichen angeboten hat, und zwar ein oth im gewöhnlichen Sinne der prophetischen Zeichenweissagungen. Wenn er nun selber das oth geben will, das Ahas zu nennen ausgeschlagen hat, ist die naheliegendste Erklärung, daß dieses oth nun auch tatsächlich ein Zeichen sein wird, nicht eine neue, die frühere abrogierende Weissagung. Außerdem liegt es nicht im Wesen Jahwes, innerhalb weniger Stunden (vielleicht sogar weniger Minuten) eine Weissagung zu abrogieren und durch ihr Gegenteil zu ersetzen (vgl. etwa 1. Sam. 15, 28). Höchstens kommt es vor, daß einzelne Ungläubige, die einer generellen Heilsweissagung nicht glauben, bestraft werden, indem sie an der Erfüllung nicht teilhaben dürfen (cf. 2. K. 7, 2. 17 ff.); nun aber ist ja hier gerade dem ungläubigen König und seinem Volke Rettung verheißen worden; es würde also gerade die Hauptsache der Weissagung abrogiert, zu welcher Annahme man sich schwerlich wird entschließen können, um so weniger, als ja ausdrücklich ein oth ausgesprochen werden soll, nicht einfach ein Drohwort. Und drittens lassen sich ja die Tatsache, daß zwar nach dem Tenor der Replik des Jesaja eine Drohung Gottes erwartet wird und die andere Tatsache, daß trotzdem die schließliche Rettung gewährt werden soll, sehr wohl vereinigen durch die Ansage eines Zeichens, das die Bestrafung des Unglaubens in sich schließt. Das anzusagende Zeichen müßte dann die erwartete Bedrohung enthalten und trotzdem Zeichen sein, d. h. auf die schließliche Erfüllung der Heilsweissagung hinweisen. Das Zeichen erhielte dann zwar eine erhöhte Bedeutung und größeren Ernst, würde aber in seiner Funktion doch nicht über die Zeichen etwa von 1. Sam. 10 hinausgehen. — Für die andere Annahme, daß also oth in V. 14 ironisch zu verstehen wäre, lassen sich demgegenüber keine Gründe anführen, so daß ich sie ablehnen muß.

Die Weissagung, die nun folgt, wird also ein Ereignis sein, an dessen Eintreffen der König Jahwes ihm offenbarten Willen erkennen kann, d. h. hier: Ein Ereignis, an welchem der König ersehen

kann, daß Jahwe die Weissagung über die Könige von Aram und Israel wahrmachen wird, ja auch das andere, daß der Glaube allein dem Könige vollen Bestand — ohne die durch die Erfüllung des Zeichens erfolgte Bedrohung und Strafe — verliehen hätte. Der König wird außerdem bei der Erfüllung der Zeichenweissagung zugegen sein — da er ja dadurch bestraft werden soll —, sie deuten und aus ihr den Schluß ziehen, den er schon vorher hätte ziehen sollen. Es wird sich also bei der Zeichenweissagung nicht um eine Beseitigung der Könige handeln (s. STAMM, S. 17. 22. 26), vielmehr um eine Bedrohung des Landes — sei sie politischer, wirtschaftlicher oder natürlicher Art— oder der Königsfamilie, woran selbstverständlich der König auch Anteil haben wird. Aber das im oth enthaltene Unheil wird sich zeitlich nicht über die Hauptweissagung hinaus erstrecken, denn das Zeichen wird, wie gesagt, Zeichen bleiben; mit andern Worten: das Unheil wird ein Ende nehmen, bevor die Hauptweissagung sich ganz erfüllen wird.

Die Schwierigkeit des Stückes, die darin besteht, daß Jesaja ein Heilswort zu geben beauftragt war — und dieses Heilswort auch gegeben hat, das durch ein gutes oth bestätigt werden sollte, durch den Unglauben des Ahas aber in gewissem Sinne eine Ergänzung finden mußte, ist damit gelöst. Das Heilswort bleibt bestehen; die Strafe aber besteht darin, daß aus dem oth ein schlimmes Ereignis wird.

Auf Grund dieser Vorüberlegungen wollen wir nun den Text der folgenden Verse überblicken.

14. Siehe, die junge Frau ist schwanger und gebiert einen Sohn; den wird sie Immanuel nennen; 15. Dickmilch und Honig wird er essen zur Zeit, da er das Schlimme zu verwerfen und das Gute zu erwählen weiß. 16. Denn bevor er das Schlimme zu verwerfen und das Gute zu wählen versteht, wird das Land verlassen sein (vor dessen beiden Königen dir graut); 17. bringen wird Jahwe über dich und dein Volk und deine Familie Tage, welche nicht kamen, seit dem Tage, da Ephraim von Juda abfiel.

Der Anschluß von V. 17 an das Vorhergehende, ohne Kopula, ist anstößig, und trotz allen Versuchen wird man eben doch nicht um irgendeine Aenderung herumkommen. (Auch STAMM vermutet S. 22, daß ein «we» ausgefallen sei, obwohl er offenbar doch auch den jetzigen Text für möglich hält.) Das einfachste ist es, den Schluß von V. 16 als Interpretation zu streichen. Denn erstens ist

es auffallend, daß eine 'adamah zwei Könige haben soll, zweitens aber heißt 'adamah vor allem «Ackerboden» und nicht «Land» als politischer Begriff (doch vgl. STAMM, S. 21, Anm. 2). Drittens ist zu beachten — worauf sogleich noch einmal mit Nachdruck zurückzukommen sein wird — daß V. 16 die Erklärung der Aussage in V. 15 enthält, wonach der Knabe auf einen bestimmten Zeitpunkt hin «Dickmilch und Honig» essen werde, was die Speisen des unkultivierten Landes sind (STAMM, S. 18. 23; vgl. V. 21f.). Er wird Speisen des unkultivierten Landes essen, sagt der Prophet, weil der Ackerboden verlassen sein wird, weil niemand da ist, der ihn bebaut, weil nur einige Kühe und Ziegen weiden, die Milch geben, und man nur wird nach wildem Honig suchen können (s. V. 21f.). Ich halte also dafür, daß mit BUDDE u. a. die oben in der Uebersetzung ausgeklammerten Worte von V. 16 zu streichen sind. Dadurch wird der Zusammenhang ganz glatt. Eine andere, ebenso glatte Lösung wird erreicht (so BAUMGARTNER, als zweite Möglichkeit neben der Streichung von 16b), wenn man ašär als Konjunktion zu einem neuen Satze faßt und hammᵉlakhim liest: *Denn bevor er das Schlimme zu verwerfen und das Gute zu erwählen versteht, wird das Land verlassen sein. Weil dir vor den beiden Königen graut, wird Jahwe über dich . . . . Tage bringen, welche . . . .* Auch dieser Vorschlag ist ebenso zu empfehlen.

Der Aufbau dieser Verse ist klar. Es sind deutlich — wie in anderen Zeichenweissagungen — zwei Teile zu unterscheiden, nämlich das Zeichen selbst und die mit ki (V. 16) eingeleitete Deutung desselben. Diese Deutung besagt, daß der Knabe Immanuel — dessen Name auch nicht nebensächlich ist — im Alter von zirka drei Jahren (STAMM, S. 17) Dickmilch und Honig, die Speisen des unbebauten Landes, essen werde, weil der Erdboden zu diesem Zeitpunkte verödet sein werde. Die Drohung, die das Zeichen enthält, wird sich also — wie V. 17 ausdrücklich sagt — erfüllen am Lande und darum auch an der ganzen Volksgemeinschaft. Das Zeichen wird also eine ungeheure Belastung und Krise des ganzen Reiches bringen, deren Eintreffen aber andererseits nur die Erkenntnis zeitigen soll, daß Jahwe auch die jetzigen Feinde in die Schranken weisen wird, wie die Hauptweissagung dargetan hatte. Es ist wahrscheinlich — wie schon die Glosse V. 17 Schluß will —, daß diese Belastung gerade durch das Volk geschehen wird, von welchem Ahas Hilfe erwartet hatte, nämlich von den Assyrern (cf. 8, 5—8, gegen STAMM, S. 22f.). — Das Zeichen selbst zerfällt nun

— wie auch andere Zeichenweissagungen, s. o. S. 17) — in zwei Teile: Eine mit hinne eingeleitete Ausgangssituation und dann in V. 15 das auf die Ausgangssituation gründende Ereignis. Die Schwangerschaft der Frau und die Geburt und Benennung des Knaben schaffen die Voraussetzung, die Ausgangssituation für die Ereignisse, welche den entscheidenden Vorgang enthalten, nämlich das Essen von Mangelspeise in jungen Jahren. Die Ausgangssituation ist hier ausgedrückt in ganz derselben Weise, wie ein Geburtsorakel beginnt. Man vergleiche dazu Gn. 16, 11 ff. (J): (Die Situation von Ri. 13, 5, das auch beigezogen wird, ist eine andere): Eine schwangere Frau — daß sie schwanger ist, weiß sie, weil sie ja deswegen vertrieben worden ist, es muß ihr also nicht mehr gesagt werden! — kommt zum heiligen Ort, trifft dort einen Engel, der ihr ein Geburtsorakel gibt: *Siehe* (hinne!) *du bist schwanger und wirst einen Sohn gebären. Dem sollst du den Namen Ismael geben; denn . . . . Er wird* das und das tun . . . . Genau denselben Aufbau weist auch das Jesaja-Orakel auf. Zuerst wird mit hinne gesagt, die junge Frau sei — oder werde, wie Ri. 13, 5, was keinen wesentlichen Unterschied macht — schwanger und einen Sohn gebären. Den soll sie Immanuel nennen. Nun fehlt die Deutung des Namens, wie Ri. 13, 5, im Unterchied zur speziellen Situation von Gn. 16, 11. Dann aber kommt, wie Gn. 16, 12 und Ri. 13, 5, auf diese einleitende Schilderung der Ausgangslage die eigentliche Geburtsweissagung: Der Knabe wird das und das tun, Jes. 7, 15. Was beim Geburtsorakel wesentlich ist, ist nicht die Feststellung der Schwangerschaft und der bevorstehenden Geburt, nicht einmal des Namens — obwohl auch der Name bekanntlich nicht belanglos ist — sondern die Voraussage dessen, was mit dem Geborenen geschehen wird. Ebenso ist, wie wir S. 17 gesehen haben, bei einer Zeichenweissagung nicht die mit hinne eingeleitete Ausgangssituation des Zeichens, sondern das Ereignis, das auf diese Ausgangssituation folgen wird. Wir kommen also zum Schluß: In Jes. 7, 14 f, sind nicht Schwangerschaft und Geburt die eigentlich zeichenhaften Elemente, nicht einmal der Name (gegen STAMM), sondern die Ereignisse, die später geschehen werden. Und darauf führt ja auch die Deutung in V. 16 f.

Das will nicht sagen, daß Schwangerschaft und Geburt überhaupt nur Nebensache wären; vielmehr schaffen diese Dinge die unumgänglich notwendige Voraussetzung. Dagegen wird durch die Erkenntnis des logischen Aufbaus des Zeichens den falschen Interpretationen gewehrt, welche den Nachdruck legen auf die ʿalmah,

die Schwangerschaft, die Geburt und den Namen. Bei dieser Erklärung wird völlig außer acht gelassen, daß die eigentlich zeichenhaften Elemente erst in Vers 15 folgen. Vers 14 ist also Vers 15 logisch durchaus untergeordnet.

Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten: In welcher Beziehung steht der Knabe Immanuel zu der furchtbaren Belastung des Reiches? Folgendes ist klar: der kleine dreijährige Knabe kann nicht der Urheber dieser Krise sein, da er ja selber davon betroffen wird und nach der Erklärung von V. 17 Jahwe die Krise auf ganz anderem Wege heraufführen wird. Der Knabe ist vielmehr Exponent der Krise. In seinem Schicksal spiegelt sich das Ganze. Nachdem Jesaja sein Zeichen genannt hat, werden der König und das ganze Volk mit Zittern und in größter Spannung sehen, wie die von Jesaja bezeichnete Frau — wer es war, ist eine durchaus nebensächliche Frage, da sie ja nur die Mutter des Knaben ist, an welchem das Zeichen geschieht — gebiert, wie das Geborene in der Tat ein Knabe ist — also hat der Prophet doch die Wahrheit gesprochen! — wie sie ihn Immanuel nennt — die Weissagung des Propheten ist verbindlicher Befehl! — und wie in der Tat bald nach seiner Geburt die furchtbare Krise kommt, die unerhörte Belastung des ganzen Reiches, vielleicht in Gestalt der Assyrer, verbunden vielleicht mit Naturkatastrophen. In der größten Not der Krise aber werden sie gleichzeitig mit Zuversicht auf die Zukunft hoffen; denn nun weiß man, daß Jahwes Wort besteht, daß nichts von seinen Worten auf die Erde fällt, und daß darum auch jene Hauptweissagung des Jesaja, die von einer Rettung, einem Bestehenbleiben wußte, in Erfüllung gehen wird. Und daß die Krise in der Tat vorübergehen wird, darauf scheint ja auch der — in der Weissagung selber unerklärt bleibende — Name des Knaben hinzuweisen: *Mit uns ist Gott!* (cf. 8, 10!).

Vom prophetischen Zeichen her betrachtet, wird, so scheint uns, die «Immanuelweissagung» auf diese Weise durchaus verständlich.

Folgendes sind die Hauptergebnisse der obigen Analyse:

Schwangerschaft der ʿalmah, Geburt des Kindes und Namengebung bilden die allerdings unentbehrliche Voraussetzung des eigentlichen zeichenhaften Geschehens, welches in den V. 15 genannten Vorgängen besteht.

Wichtig ist also vor allem das Kind und was mit ihm geschieht, als Exponent der furchtbaren, aber doch vorübergehenden Krise, die Jahwe über das Reich bringt,

zur Strafe für den Ungehorsam des Ahas,

zugleich aber als Orakelzeichen, an dem man Jahwes Retter- und Bewahrerwillen ablesen kann.

Abschließend betrachte ich es als meine Pflicht, darauf hinzuweisen, daß meine Lehrer, Prof. BAUMGARTNER und Prof. EICHRODT, mit der obigen Analyse des Abschnittes nicht einig gehen, indem sie daran festhalten, daß hier der Messias geweissagt ist. Wie eingangs bemerkt, hängt die Entscheidung darüber einzig und allein daran, ob man das oth von V. 14ff. wirklich ein Zeichen sein läßt. Reiht man — wie das oben geschehen ist — auch dieses Zeichen ein in die prophetischen Zeichenweissagungen, so ist die Annahme, es sei hier auf eine alte Vorstellung von der Geburt des Helden angespielt und dabei die Geburt des Messias geweissagt, kaum mehr angängig. Denn das Kommen des Messias wäre eine derartige Bedrohung des Königs Ahas, daß von einer Zeichenhaftigkeit der geschilderten Vorgänge nicht mehr die Rede sein könnte. Nähme man aber an, es handle sich hier nur um die Geburtswehen der messianischen Zeit, nach welchen der Messias wieder ins Unbekannte zurücktreten würde, um erst später wieder ans Licht zu kommen, so ist erstens im gegenwärtigen Zusammenhange davon keine Rede und außerdem wäre damit der messianischen Deutung gerade die Spitze abgebrochen. Wenn man schon an der messianischen Deutung festhalten will, muß auch erkannt und zugegeben werden, daß es sich nicht mehr um eine Zeichenweissagung handelt, sondern um eine gänzlich neue Unheilsweissagung bzw., in anderer Sicht, messianische Heilsweissagung. Mit der konkreten Situation hätte dann das nicht mehr viel zu tun, eine Bewahrung des Ahas vor Israel und Aram käme gar nicht mehr in Frage, in merkwürdigem Kurzschluß hätte Gott infolge des Unglaubens des Ahas einfach das unmittelbar bevorstehende Ende der Geschichte weissagen lassen. Gott wollte aber die Geschichte weitergehen lassen, er wollte Juda mitsamt seinem König tatsächlich vor seinen Feinden bewahren; daß er sich nun plötzlich — aus welchen Gründen? — sollte anders besonnen haben, will mir nicht einleuchten. Und daran hängt letztlich alles: ob man die Worte des Propheten gelten läßt: *Darum gibt Jahwe selber euch ein oth.* Daran hängt

alles, ob man Jahwes Offenbarung in der Geschichte Gottes Offenbarung sein läßt. Wenn Gott in der Geschichte spricht und durch othoth seine Offenbarung objektiviert, so will er mit dieser seiner konsequent geschichtlichen Offenbarung ernst genommen sein, auch in seiner Verheißung an Ahas und seiner Bereitschaft, auch diese Verheißung in einem Zeichen zu objektivieren.

E. Abschluß und Weiterbildungen

Unsere Untersuchung hat ergeben, daß das A. T. einen ausgebreiteten Gebrauch des Wortes oth kennt in der Bedeutung «Orakelzeichen».

Wir haben die Orakelzeichen Gottes im A. T. und ihre Funktion im Ganzen der Religion zu verstehen gesucht, indem wir zunächst einmal die Orakelzeichen in der babylonischen Religion betrachteten. Das Ergebnis war: Die Orakelzeichen sind darum notwendig und darum sinnvoll, weil durch sie allein klar und objektiv sichtbar das «Schicksal», d. h. die Veranstaltung der Götter über die Menschen, erkannt werden kann. Auf eventuell frühere prähistorische, d. h. quellenmäßig nur erschlossene Stufen einzugehen, hielten wir darum für nicht notwendig, weil die Vorstellungen jedenfalls in unseren Quellen durchaus «theologisch» und als solche völlig verständlich sind.

Auch in Israel fanden wir die Funktion der othoth als «Orakelzeichen» ähnlich begründet: Sie sind objektivierte, mittelbare, gegenständliche Offenbarung Jahwes. Diese bedarf zu ihrem Verständnis jedoch immer der Deutung.

Theologisch steht hinter dem Orakel- oder Offenbarungszeichen der Wille Jahwes, sich den Menschen zu erkennen zu geben bzw. als der Handelnde und Handeln-Werdende seinen Verehrern nicht verborgen zu bleiben. Es geht im A. T. nicht darum, Gottes eigenstes Wesen zu fassen — dieses ist «heilig», grundsätzlich und total verschieden vom menschlichen Wesen, sofern dieses nicht an Gottes Heiligkeit teilbekommt —, sondern es geht darum, sein Tun, und durch sein Tun höchstens mittelbar ihn selbst, zu verstehen sucht.

Sein zeichenhaftes Tun, das sein Handeln verstehen läßt, haben wir als mannigfaltig befunden: Es kann bestehen in irgend

einem Vorgang, oder in einem bestimmten, «symbolischen» Handeln der Propheten, oder in einem geweissagten, oft wunderbaren, dem geoffenbarten Wollen vorgängigen Tun.

Auf Grund dieses Ergebnisses haben wir nun noch nach dem Verhältnis zu dem Typus des oth zu fragen, der uns im Kainszeichen entgegengetreten ist. Wir glaubten anläßlich der Betrachtung desselben (Kap. 9) feststellen zu können, daß es sich dort um ein «Jahwezeichen» handelt, d. h. um ein «Offenbarungsschutzzeichen», das den Träger kenntlich macht als unter einem besonderen zusagenden Wort Jahwes und darum unter seinem Schutze stehend. Wir haben es demnach in jenem Typus des «Kainszeichens» mit dem kultischen Bereich zu tun. Primär ist dort das Jahwezeichen, das nach der Sage als Offenbarungszeichen mit dauerhaftem, schützenden Charakter erklärt wird.

Es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß in der Frühzeit einmal die Kulteinrichtungen den Namen oth getragen haben, abgesehen von dem auf das Kultzeichen aufgetragenen Offenbarungsmotiv. Vielmehr scheint, nach dem ausgebreiteten Gebrauch des Wortes oth als Orakelzeichen, das ältere Kultelement dadurch zu einem oth geworden zu sein, daß man die Sage von seinem ersten Träger mit einer Offenbarung verknüpfte, in deren Verlauf der sich Offenbarende sich dieses oth bediente, um seinen Willen allen Menschen klar zu machen. Das alte Stammeszeichen der Keniter wurde dadurch zu einem oth von Jahwe, daß man es in Verbindung brachte mit der Offenbarung des besonderen Schutzes und des besonderen Racherechtes, dessen der Träger, d. h. schon der Urahn, genoß.

Auf Grund dieser Ueberlegungen beantworten wir die gestellte Frage nach dem Verhältnis des Kains- oth zum Orakel-oth folgendermaßen: Was dem Begriffe oth ursprünglich anhaftete, ist lediglich die Funktion als Orakelzeichen. Die besondere Nuance, die er dadurch bekam, daß er in den Kult einbezogen wurde, ist sekundär, entstanden durch die Addition des Offenbarungsmotivs zu der heiligen Sage vom Stammeszeichen.

Wir gewinnen auf diese Weise als die ursprüngliche, grundlegende Funktion und Bedeutung des Wortes oth diejenige des Orakelzeichens.

Zum Schluß sei noch hingewiesen auf die spätere Geschichte unseres Begriffes in der exilischen und nachexilischen Prophetie. Da wird zum Beispiel Jes. 19, 20 (s. S. 36 f.) Altar und massebe Jahwes in Aegypten zu einem oth und Zeugen sein für Jahwe. Nach Jes. 66, 19 wird Jahwe ein oth unter den Völkern aufrichten, damit sie seinen kabod sehen und den fernsten Völkern verkündigen. Und nach Jes. 55, 13 soll das ganze eschatologische Geschehen für Jahwe zu einem oth und Namen werden, die nicht vergehen. Die Parallelität mit šem, Name, ist sehr bedeutsam. In diesem eschatologischen Geschehen will sich also Jahwe vollständig manifestieren, so daß er darin völlig enthalten, d. h. völlig repräsentiert ist, ohne indessen sein eigentliches Sein als Gott jenseits und über allem Weltgeschehen aufzugeben! Hier ist gegenüber dem Früheren der Rahmen ungemein geweitet. Nicht mehr nur ein einzelner, der erkennen soll, was Jahwe mit ihm plant, auch nicht mehr eine Volksgruppe oder auch nur das Volk Jahwes als Ganzes sind ins Auge gefaßt. Der Blick weitet sich in die Diaspora nach Aegypten, er weitet sich in alle Heidenvölker hinein, er weitet sich bis zu den Enden der Erde, und zeitlich weitet er sich in das Letzte, das Jahwe tun wird. In einer grandiosen Schau umfaßt da der Begriff oth die ganze Schöpfung. Und das alles dient nur Jahwe als sein Zeuge, um für ihn zu sein zum Namen, um darin seinen kabod sichtbar werden zu lassen. Dahin drängt die israelitische Prophetie, und dahin treibt sie auch die Verwendung des Begriffes oth: Das endzeitliche Geschehen zu charakterisieren als Offenbarungszeichen Jahwes an die Welt, für die Völker. — Um das ganz erfassen zu können in seiner Bedeutung, müssen wir etwas weiter ausholen und auch die Zusammenhänge gegen rückwärts kurz aufrollen.

Als Orakelzeichen Jahwes dient das oth dazu, die Erkenntnis Jahwes zu ermöglichen (über yadaᶜ als Terminus der Orakelsprache s. o. S. 58). Durch das Orakel wird erkannt, wie Gott urteilt, wie er handelt, was er zu tun gedenkt, was er getan hat — in dem allem aber wird Gott so erkannt, wie er erkannt werden will: nicht nach seiner unmittelbaren Wesenheit, sondern in der Tat. Es wird auch bei der Nennung eines Orakelzeichens immer ausdrücklich gesagt, welcher in diesem Sinne durch das Handeln geprägten Erkenntnis Jahwes zum Durchbruch verholfen werden soll. Weil nun aber im Getriebe der kultischen Orakeltechnik die Erkenntnis Jahwes zu einer durch den Augenblick und die Interessen mancher Parteien bestimmten Lügenerkenntnis geworden ist, weil die Führer, die

Priester und Propheten Jahwes Weg und mišpaṭ nicht mehr kannten, weil überhaupt das Volk seinen Gott weder als Wohltäter, noch als Rächer, so wie es sollte, erkannte, darum ließ Jahwe durch seine Gesandten, die «Propheten», verkünden, daß er sich nun selber endgültig diesem Volke zu offenbaren gedenke, an einem furchtbaren Tag der Heimsuchung, wenn er selber mitten hindurchschreite durch das Volk (Am. 5, 17), wenn er dann an jenem Tage allein erhaben sein werde (Jes. 2). Die Propheten verkünden Jahwe als den, der sich und seine Willensäußerung nicht länger will verachten lassen, der nun endlich erkannt sein will und darum in nie geahnter Weise in die Welt und ihre Geschichte eingreifen wird. So sind diese Männer nicht nur Mahner und mit Strafe drohende Erzieher, sondern Wegbereiter der Erkenntnis Jahwes in dem Sinne, daß sie sein Kommen und seine Taten voraussagen, auf daß diese dann als solche erkannt und Jahwe als allmächtiger, weltlenkender und Recht-schaffender Gott bestätigt würde. Hierin ist nun allerdings eine «Entwicklung» festzustellen. Während die älteren Propheten noch vorwiegend einfach die Tatsache des bevorstehenden Gerichts samt seiner Begründung melden und dann, etwa bei Hosea, Gericht und gnadenvolle Neuschöpfung ziemlich unverbunden nebeneinanderstehen, wobei dann im Stand der neuen Erwählung des Volkes die früher vermißte Erkenntnis Jahwes verwirklicht werden wird, ist durch Jesaja und Jeremia eine Betrachtungsweise angebahnt worden, für die das Gericht deutlich dem Zwecke dient, als Demonstration von Jahwes Macht und Willen auch über die fremden Völker die Grundlage zu schaffen für den neuen Aeon, in welchem er, so wie er es erwarten darf, erkannt und anerkannt sein wird. Vollends durchgeführt und zu einem eindrucksvollen System erhoben ist diese Schau bei Ezechiel, bei dem alles, was Jahwe tun wird, ganz allein den einen Sinn hat: *Damit man erkenne, daß ich Jahwe bin* (dazu s. o. S. 58). Alle Weissagung wird so zur Weissagung eines zeichenhaften Handelns Gottes. Das zeichenhafte Handeln Gottes hat — wie wir gesehen haben — immer nur eine dienende Funktion: Es soll seinen auf Weiteres, Umfassenderes gerichteten Willen sichtbar, mittelbar offenbaren. Auch das letzte, eschatologische Handeln Gottes bekommt hier eine dienende Funktion: es ist in seiner Ganzheit das grandiose Zeichen, das denjenigen darstellt, der dahinter steht. Was die falschen Propheten von Dt. 13 im kleinen getan hatten, indem sie ein Zeichen voraussagten, dessen Eintreffen die Existenz und im Handeln

das Wesen ihres Gottes demonstrieren sollte, das tun die Propheten Jahwes hier im großen. Daran, daß all das, was sie über Israel und die Fremdvölker voraussagten, eintrifft, werden alle Jahwe — im vollen Sinn des Wortes — erkennen, die einen mit Entsetzen, die andern mit Freude. Nicht das Handeln Jahwes an sich, nicht die Geschichte an sich, allein ohne das Wort, ist also das Medium, durch das Jahwe sich offenbart, sondern die vorausgesagte und darum deutbare bzw. schon gedeutete Geschichte. So wie die höhnenden Worte der Philister in der von uns ausführlich behandelten Stelle 1. Sam. 14 an sich noch nichts aussagen über die Absichten Jahwes, sondern erst dadurch bedeutsam wurden, daß sie zuvor die Funktion eines Offenbarungszeichens erhielten, oder so wie die Begegnungen Sauls auf seinem Heimweg von Samuel an sich alltäglich sind und erst durch die Weissagung Samuels und die vorausgegangene Deutung ihr Gewicht erhalten, so sind die Ereignisse der Endzeit, welche die Propheten voraussagen, an sich, d. h. ohne daß etwas bekannt wäre von Jahwe, zwar überraschend und ungeheuerlich, aber völlig unverständlich und erhalten Charakter und zeichenhafte Bedeutung erst durch die Weissagung.

Dieses letzte Ziel prophetischer Offenbarung, das Handeln Jahwes vorauszusagen, zu begründen, damit es zum vornherein zu deuten und so zu einem zeichenhaften Handeln zu machen, tritt in unser Blickfeld, wenn wir den Gebrauch des Wortes oth etwa bei Deutereojesaja genau studieren.

11. Kapitel:

Die Bedeutung der ägyptischen Zeichen

1. Die Entstehung der Tradition über die ägyptischen Zeichen hat GRESSMANN aus künstlerischen Motiven erklärt. Er schreibt S. 95 f. seines Mosebuches, 1913: «Die hebräischen Erzähler setzten voraus, daß der Pharao ein Volk wie die Israeliten nicht freiwillig entlassen würde, sondern daß er dazu gezwungen werden müßte. Sie sahen sich daher vor die Aufgabe gestellt, die Macht

Jahwes zu schildern in einer Weise, die auch auf den ägyptischen König Eindruck machen könnte. Da alle primitive Erzählungskunst Anschaulichkeit braucht, so waren Beispiele notwendig, die aus verschiedenen Gebieten gewählt werden konnten. Die einen fabulierten von Wundern, die andern von Plagen . . . . . »!!! Wir lassen das dahingestellt sein, da wir uns hier nicht zu beschäftigen haben mit Vermutungen darüber, aus welchen Motiven die Israeliten dazu kamen, Jahwe, ihren Gott, der sie errettet hatte, indem er sich nach Ex. 15, 21 als gar groß erwies, zu verherrlichen. Wir haben auch o. S. 32 f. ausführlich begründet, warum wir uns in unserem Zusammenhange, nämlich die Funktion des Begriffes oth zu eruieren, an die uns vorliegenden Fassungen halten können.

Es wurde oben S. 31 gezeigt, daß nach den Schilderungen der alten Quellenstränge E und J Mose durchaus als Prophet aufgetreten ist. GRESSMANN hat das S. 77 für die Rezension des Jahwisten, zwar ohne das Wort «Prophet» zu nennen, deutlich gezeigt: «Mose, der in nächtlichem Gebet mit der Gottheit verkehrt, tritt in der Regel des Morgens früh vor den Pharao»; dann erfolgt die Ankündigung des Zeichens, die Beschreibung und die Erfolglosigkeit der Plage. Besonders deutlich tritt die Tatsache, daß Mose als Prophet gedacht ist, hervor in der Ankündigung der Plage: Mose tritt vor den Pharao hin und sagt: *So spricht Jahwe: Entlaß mein Volk . . . . denn wenn du es nicht entlässest, siehe dann werde ich* . . . . (Wenn GRESSMANN S. 77 schreibt, «Während die Plage überall sonst von der Gottheit angekündigt wird, ist ihre Vorhersage einmal, falls der Text in Ordnung ist, dem Mose in den Mund gelegt worden», so ist das nur eine ganz formale, den Kern der Sache in keiner Weise berührende Beobachtung. GRESSMANN sieht eben meist, wie wir ausgeführt haben, nur die stilistisch-künstlerische Seite der Texte.) Es ist also, nach J, Jahwe gewesen, der seinen Knecht Mose beauftragt hat, dem Pharao den Auftrag betreffend Entlassung des Volkes zu überbringen und ihm gleichzeitig im Weigerungsfall eine Plage von seiten Jahwes anzukündigen. Entsprechend hatte J schon bei der Berufung des Mose Ex. 4, 1—8 (dazu s. o. S. 29 f.) davon berichtet, wie Jahwe den Mose selber durch othoth überzeugte und ihn hieß, diese othoth zu wiederholen, da er sie wieder werde geschehen lassen, damit das Volk glaube. Die Darstellung, die der Jahwist von den Ereignissen in Aegypten gibt, ist ganz von Jahwe her gesehen und auf Jahwe hingerichtet. «Immer aufs neue zucken die Schläge Jahwes, immer

schärfer werden seine Strafen, und mit verhaltenem Atem lauschen wir, ob der Pharao nicht endlich Vernunft annehmen wird. Schon raten seine Höflinge zur Nachgiebigkeit, aber er selbst bleibt verstockt; furchtbar wütet die Gottheit gegen alles, was den Aegyptern gehört, wie entsetzlich wird die Katastrophe sein, die der König in seinem Starrsinn heraufbeschwört! So werden wir langsam auf die Tötung der Erstgeburt vorbereitet.» Warum GRESSMANN, von dem diese unübertreffliche Schilderung der konsequent Jahwezentrischen Haltung des Jahwisten stammt (S. 83), gleich nachher schreiben kann: «Die Sage ist aber zugleich tief religiös und verherrlicht die Größe Jahwes, bei dessen gewaltigen Taten das Herz der Israeliten jauchzt», wird man im ersten Augenblick kaum verstehen können. Es bedarf eines gewissen Eindringens in die Gedankenwelt des großen Gelehrten und Forschers. GRESSMANN trennt nämlich streng zwischen den künstlerischen Zielen des Schriftstellers und der frommen Haltung, aus der heraus er schreibt. So steht S. 82 der wichtige Satz über die Erzählungen des Jahwisten: «Sie haben einen ausschließlich ästhetischen Zweck ...» Und eben diesen ästhetischen Zweck schildert er in den oben zitierten Sätzen! — Mir scheint doch, diese Trennung sei allzu modern. Es ist zweifellos ein und dasselbe: Eine künstlerisch vollendete Erzählung wird von den Erzählern des Jahwisten sicherlich nur zu dem Zweck geschaffen, Jahwe zu verherrlichen, in einer Weise, daß auch alle Zuhörer an diesen kunstvoll erzählten Taten Jahwes Freude haben. Der naheliegendste Zweck, der aus dem Eindruck der Lektüre oder des Vortrages dieser Geschichten sich ergibt, ist nicht ästhetisch, sondern eher «liturgisch» zu nennen.

J bezeichnet nur einmal, nämlich Ex. 8, 19, eine der ägyptischen Plagen ausdrücklich als oth. Doch verwendet er das Wort auch anläßlich der Wunder, die sich bei der Berufung des Mose ereigneten, so daß wir wohl annehmen können, daß er alle Wunder bzw. Plagen als othoth betrachtet hat und nur keinen Anlaß hatte, das Wort ausdrücklich hinzusetzen. Aber dafür ist Ex. 8, 19 um so aufschlußreicher für die Bestimmung des Begriffes oth: Jahwe hatte Mose geheißen, als sein Bote vor Pharao hinzutreten und die Bremsenplage anzusagen. Jahwe werde dabei das Land Gosen abtrennen, auf daß dort keine Bremsen seien, *damit du erkennest, daß ich Jahwe bin inmitten des Landes* (62) .... *Auf morgen wird dieses oth sein.* Das oth wird also vorausgesagt; als solches aber wird es keinen Selbstzweck haben, sondern es muß entweder —

wenn Vers 18b recht hat — dazu dienen, um Erkenntnis Jahwes zu bewirken, oder dazu, um ganz einfach durch Manifestation der Macht Jahwes den Pharao zum Entlassen des Volkes zu bewegen.

Hinsichtlich E will GRESSMANN eine ältere jahwelose Ueberlieferung herausschälen. Daß ich das nicht für richtig halte, habe ich schon ausgeführt und begründet (S. 32 f.). Es stimmt auch keineswegs mit den Interessen und dem Text der erhaltenen Ueberreste von E überein. Hier gibt nämlich regelmäßig Jahwe dem Mose den Auftrag, den Stab auszustrecken. Die Idee des «Zauberers», der zaubert, lediglich um seine Macht unter Beweis zu stellen, ist dem E fremd. Wenn Mose «zaubert», dann tut er es im Auftrag Jahwes, und zwar mit dem «Gottesstab». Wir müssen es dem Elohisten glauben, wenn er uns als seine Anschauung mitteilt, Mose habe diesen Stab von Gott bekommen (4, 17); und das war sicher nicht eine neue Theorie von E, sondern allgemeiner Volksglaube. Mose lebte ja schon sehr früh im Glauben und in den Anschauungen der Leute als derjenige, der mit Gott ganz besonders «intim» stand (cf. seine Stellung an den Sinaivorgängen; außerdem Nu. 12, 6—8, das gewöhnlich E zugeschrieben wird); so wurde auch sein «Gottesstab» nicht anders aufgefaßt. Der Elohist hat gerade in den uns beschäftigenden Erzählungen das Bestreben gehabt, die Allmacht Gottes, nicht die Wunderwirksamkeit eines von Gott isolierten Mose, zu erhöhen, indem er Gott das Herz des Pharao verstocken ließ, um sich noch mehr an ihm zu verherrlichen.

Daß Gott sich besonders mächtig offenbarte, war nun aber nach der Meinung der Erzähler darum notwendig, weil es ja darum ging, ihn unter einem fremden Volk, das ihn nicht kannte, zur Anerkennung zu bringen. Unter einem Volk außerdem, von dem er etwas verlangte und das ihm darum ablehnend gegenüber stand. Und weiter handelte es sich um das auch für Jahwes eigenes Volk grundlegende Ereignis; nun ging es darum, aus dem Knechtshause auszuziehen, um im Lande, das Jahwe erwählt hatte, sich von Jahwe ein neues Leben schenken zu lassen.

Nachdem wir in dieser Weise die älteste uns faßbare Tradition über die ägyptischen Zeichen dahin charakterisiert haben, daß es das Interesse der Erzähler war, Jahwe sich in Aegypten als denjenigen verherrlichen lassen, der seine Pläne hat, diese offenbart und auch mächtig ist, sie auszuführen, daß ferner in dieser ältesten Tradition Mose als Prophet auftrat, der die othoth im Auftrage

seines Gottes Jahwe ankündigte bzw. selber mittels des Gottesstabes ausführte, wenden wir uns nun der späteren Tradition zu, die uns in den Einleitungs- und Schlußreden des Dt., im dtnst. Geschichtswerk, ferner an einigen andern liturgischen und paränetischen Stellen findet (Dt. 4, 34; 6, 22; 7, 19; 11, 3; 26, 8; 28, 46; 29, 2; 34, 11; Ex. 7, 3 (in P); 10, 1. 2; Jos. 24, 17; Jer. 32, 20f.; Ps. 78, 43; 105, 27; 135, 9; Neh. 9, 10; wahrscheinlich auch Nu. 14, 11. 22, obwohl hier Vorstufen erhalten sein können; mit Ausnahme von Nu. 14 steht an allen Stellen oth mit mopheth zusammen). Wir untersuchen zunächst die Stellen in der deuteronomistischen Paränese und betrachten die Funktion des oth in derselben. Von den Fragen, die die Komposition der deuteronomischen Reden betreffen, glauben wir dabei absehen zu können; die deuteronomische Predigt (und Geschichtsschreibung) bildet geistig durchaus eine Einheit, und auch die Zeit läßt sich so ungefähr bestimmen: Die letzten Jahrzehnte vor dem Exil bis weit ins Exil hinein, einzelnes vielleicht noch später.

2. Dt. 4, 34. In diesem — frühestens exilischen — Redestück wird ausgeführt, daß Jahwe, dessen Einzigartigkeit unter den übrigen sogenannten Göttern, den Machwerken von menschlichen Händen, feststeht, wiederum in der Erwählung Israels etwas in jeder Hinsicht Einzigartiges vollbracht habe, in dieser Tat zugleich sich selbst enthüllend und das Volk auszeichnend. Einzigartig ist einerseits, daß Israel Gottes Stimme aus dem Feuer hören durfte, ohne zu sterben, und andererseits, daß er kam, *sich mitten unter einem Volk heraus ein Volk zu nehmen unter Prüfungen (massoth), Offenbarungszeichen (othoth) und Orakelzeichen (mophethim) und mit Kampf und mit starker Hand und ausgerecktem Arm und furchterregenden Großtaten (mora'im) entsprechend all dem, was für euch Jahwe, euer Gott, getan hat in Aegypten vor euren Augen.* Bemerkenswert sind also nach dieser deuteronomistisch überladenen (63) Aufzählung insbesondere die Umstände, unter denen sich die Herausführung aus Aegypten vollzog. Da waren Versuchungen, massoth: Der die Menschen versuchende Jahwe hat immer etwas Unberechenbares, Dämonisches (cf. VOLZ, Das Dämonische in Jahwe, 1924); er gibt einen völlig unbegreiflichen Befehl; er verlockt seine Diener, indem er ihnen Gelegenheit gibt, seine Gebote zu übertreten; die Krankheit, die er grausam kommen läßt, ist eine Versuchung (Hiob 9, 23) usw. Und er versucht

die Menschen oft, viel häufiger, als das Vorkommen des Begriffes in diesem Sinne zu verraten scheint. Zu versuchen und auf die Probe zu stellen, gehört zu seinem Wesen und auch zu den ganz großen Mitteln seiner Weltregierung; denn dadurch kommt einerseits der Charakter der Geschöpfe ans Tageslicht, und andererseits zeigt sich darin seine souveräne Gerechtigkeit, indem derjenige, der die Versuchung besteht, herrlich belohnt wird und Jahwe sich zu ihm bekennt (Gn. 22, 16ff.), der andere aber, der in der Prüfung versagt, unerbittlich bestraft wird (vgl. z. B. die Prophetenlegende 1. K. 13, 1ff.; hier handelt es sich wirklich, entgegen dem Anschein, auch um die Gerechtigkeit Jahwes, da der Prophet festhalten soll an dem allein ihm offenbarten Wort Jahwes, ohne auf andere, auch mögliche Offenbarung zu hören; das ist eben die Versuchung, die der Prophet nicht besteht. Eine gewisse Versöhnlichkeit liegt dann ja allerdings auch in dem Schluß der Erzählung, der Behandlung des bestraften Propheten durch den andern). Es haben sich hier von jeher vorhandene «dämonische» Züge in Jahwes Wesen verbunden mit verbreiteten Märchenmotiven, und dieser Verbindung sind die tiefsten, aufwühlendsten und folgenschwersten Erzählungen des A. T. zu verdanken, wie Gn. 22, die Josephsgeschichte, die ägyptischen Plagen, 1. Sam. 24; 1. K. 13; Hiob usw. Diese Versuchungsgeschichten offenbaren uns Gott, allerdings von einer Seite, wie wir ihn gewöhnlich nicht sehen wollen, nämlich als denjenigen, dem alle Möglichkeiten zu Gebote stehen, um als Triumphator vor allen Menschen zu erscheinen, und der auch keine dieser Möglichkeiten scheut. — Auf dieses Ziel, sich als Triumphator und unumschränkten, niemandem Rechenschaft schuldenden Regenten der Völker darzustellen, weisen auch die übrigen, in Dt, 4, 34 genannten Begleitumstände der Herausnahme Israels aus Aegypten hin: *mit Kampf, ausgerecktem Arm, starker Hand und furchterregenden Großtaten.* Besser als mit diesen prachtvollen, in religiöse Urgründe hinabreichenden Bildern ließe sich nicht sagen, um was es bei der ganzen Veranstaltung geht! — In diesem Zusammenhang stehen auch die othoth und mophethim; auch sie sollen dem Erweis von Jahwes vernichtender Uebermacht dienen. Ihre Erwähnung beruht demnach darauf, daß sie ähnliche Vorstellungen erwecken wie die eines siegreichen Kampfes, der starken, alles zwingenden Hand, des magisch ausgereckten Armes, furchterregender Großtaten, die zusammengefaßt erscheinen unter dem Oberbegriff massoth und die alle dem einen Zwecke dienen, die

Unvergleichlichkeit des erwählenden Handelns Jahwes eindrücklich zu machen. Der Leser oder Hörer soll verstummen vor dieser Häufung sinnverwandter Ausdrücke, die beinahe einer Beschwörung gleichkommt, und soll gepackt werden von der festen Ueberzeugung: Wenn Gott uns auf diese unübertreffliche Weise aus Aegypten herausgeführt hat, dann dürfen wir uns wirklich des glänzendsten Vorzuges rühmen — und haben Anlaß, das uns auferlegte Gesetz zu halten.

Eine genaue Begriffsbestimmung von oth und mopheth ist an Hand dieser Stelle nicht möglich. Wir können ihr nur ungefähr den Sinn und Gefühlsgehalt entnehmen. Demnach hatten die hier u. a. othoth und mophethim genannten Ereignisse die Funktion, Jahwes schlechthinnige Allmacht auch gefühlsmäßig zur Gewißheit werden zu lassen, um zu den notwendigen Folgerungen zu veranlassen.

Jahwe hat diese othoth und mophethim getan, «zugunsten der Israeliten, vor ihren Augen». Die Israeliten standen also, obwohl sie die Nutznießer waren, beiseite und waren lediglich Zeugen dessen, was da vor sich ging; als solche Zeugen aber wissen sie jetzt, was Jahwe damit bezweckte.

Beinahe dieselben Begriffe, aber mit ewas anderer Abzwekkung, stehen Dt. 7, 19. Hier werden die Israeliten ermahnt, sich nicht vor den Bewohnern des zu erobernden Landes zu fürchten, sondern sich dessen zu erinnern, was Jahwe vor ihren Augen an Pharao und den Aegyptern getan habe, seiner großen massoth, othoth usw. . . . Wir stellen fest, daß oth und mopheth den gleichen, nicht näher zu bestimmenden Sinn- und Gefühlsgehalt aufweisen. Im Unterschied zu 4, 34 sollen hier die Prüfungs- und Offenbarungstaten Jahwes nicht Staunen bewirken vor seiner Einzigartigkeit, sondern sie sind den Israeliten, die ihnen als Zeugen beiwohnen durften, das Pfand dafür, daß Jahwe weiter helfen wird. Sie sollen also Vertrauen wecken. Der Hinweis auf jene Ereignisse genügt, um alle Zweifel an Jahwes Macht und Liebe im Nu zu verscheuchen. Was damals in Aegypten geschehen ist, ist für alle Zeiten das Sinnbild für Jahwes stete Bereitschaft, als unwiderstehlicher Siegesheld, zum Ergötzen seiner Gläubigen, in ausweglosser Situation zur Hilfe zu eilen und seine Verheißungen wahr zu machen.

Dieser Sachverhalt zeigt sich sehr schön in Dt. 6, 22. Hier werden die Israeliten instruiert, in Zukunft ihren nach den Befehlen Jahwes fragenden Söhnen zu antworten, sie seien Knechte Pharaos gewesen in Aegypten, aber Jahwe habe sie mit starker Hand aus Aegypten herausgeführt. *Und Jahwe «gab» große und schlimme othoth und mophethim in Aegypten an Pharao und seinem ganzen Hause, vor unseren Augen; uns aber führte er von dort weg* . . . . Und dann habe Jahwe ihnen befohlen, zu ihrem Wohlergehen, ihrer Gerechtigkeit und ihrem Leben seine Gebote zu halten. Nicht die Errettung aus Aegypten als nackte historische Tatsache ist für den Verfasser interessant, sondern noch mehr sagt ihm der Umstand, daß die Israeliten Zeugen sein durften dessen, was da Jahwe tat. Er ist nicht mit einer List, in aller Heimlichkeit und möglichst ungeschoren mit seinen Anhängern aus dem Lande geschlichen, sondern er ist ihren Feinden entgegengetreten in aller Offenheit. So wird das Drum und Dran der Rettung aus Aegypten für die Erkenntnis Jahwes entscheidend; denn auf die Erkenntnis kommt es an, ihr zufolge vertraut man auf die Zukunft, lobt man die Einzigartigkeit und Einzigkeit Jahwes, freut man sich seines Gesetzes und strebt danach, es eifrig zu erfüllen.

Aufschlußreich ist, daß in Dt. 34, 10—12 (vielleicht ist V. 11f. Zusatz, was aber für unsern gegenwärtigen Zusammenhang keinen Einfluß hätte), wo Mose eine abschließende Würdigung erfährt, nicht etwa seine Rettertat als solche, nicht sein Verdienst um die Nation, auch nicht etwa seine Persönlichkeit als Richter oder gar als Gesetzgeber im Vordergrund steht, sondern die *' othoth und mophethim, die ihn Jahwe zu tun sandte* . . . . In diesen Dingen, in dem großartig theatralischen Drum und Dran des Auszugs hat sich die einzigartige Gemeinschaft des Mose mit Jahwe manifestiert.

Bei näherem Zusehen sind es schließlich nach Dt. 29, 2 nicht in erster Linie Dinge, die Israel als Wohltaten positiver Art von Jahwe erfahren durfte, die ihnen hätten Glauben wecken sollen, sondern die othoth Jahwes an den Aegyptern, von denen die Ausziehenden Zeugen waren.

Endlich ist noch zu erwähnen, daß Dt. 11. 3ff. und auch Dt. 26, 8 — an letzterer Stelle in liturgisch-formelhafter Weise — die Begriffe othoth und mophethim alle Geschehnisse des Auszugs und der Wüstenwanderung zu umfassen scheinen, angefangen von

den ägyptischen Plagen, über die Vernichtung des feindlichen Heeres am Schilfmeer und die Bewahrung Israels in der Wüste bis zur zeichenhaften Bestrafung Dathans und Abirams. Das alles soll nach 11, 1 Israel veranlassen, Jahwe zu lieben und seine Gebote zu halten; denn er hat ja sich und seinen Heilswillen zur Genüge manifestiert in der großen Mannigfaltigkeit seines Werkes, der Erwählung Israels. Die hier geforderte Folgerung aus diesem seinem Erleben zieht das Volk auch tatsächlich in Jos. 24, 16ff. In seiner, in die Form einer prophetischen Botenrede gekleideten Ansprache V. 2—13 (64) hat Josua noch einmal das ganze Erleben Israels zusammengefaßt, mit der Aufforderung, sich nun für oder gegen Jahwe zu entscheiden. Das Volk antwortet eifrig, daß es nun — im Gegensatz zu den Vätern, cf. V. 2 und 15 — auf Grund des Erfahrenen Jahwe als seinen Gott erkenne und bekenne und darum ihn zu verehren gelobe. Die othoth waren also das entscheidende Offenbarungsmittel Jahwes.

Die Aussage, daß Jahwe seine Zeichen in Aegypten «gegeben» bzw. «aufgestellt» habe, findet sich mehrmals in Hymnen, besonders «historischen» Hymnen, im Zusammenhang der hymnischen Prädikation: Jer. 32, 20f.; Ps. 78, 43; 105, 27; 135, 9; auch in dem Gebet Neh. 9, 10. Ueberall dient die Erwähnung der othoth dem Lobpreis Gottes. Die Erinerung an jene Erlebnisse ist für alle Zeiten der Inbegriff von Jahwes Allmacht und Helferwillen. Die formelhafte Verwendung der Begriffe oth und mopheth dafür bildet ein Zeugnis der Geläufigkeit dieser Anschauungsweise und ihres häufigen liturgischen Gebrauchs. Das Zeichen ist also in diesem Zusammenhange ein machtvolles Handeln Jahwes an den Aegyptern (ganz ausnahmsweise auch an den Israeliten selbst bzw. den Völkern, die Israel auf seinem Wüstenmarsche traf), dem das erwählte Volk beiwohnte, ohne jedoch selber betroffen zu werden und von dem es Schlüsse über seinen Gott ableitete. Die othoth und mophethim sind darum «Offenbarungszeichen», mit dem Zweck, die Erkenntnis Jahwes zu ermöglichen und zu fördern. Die Bekanntschaft des Volkes mit den Ereignissen, auf die jeweils angespielt wird, hat zur Folge, daß in der Regel eine inhaltliche Konkretisierung des formalen Begriffes nicht erfolgt. Nur in den genannten Hymnen des Psalters werden die einzelnen Taten, nachdem überschriftartig die Begriffe genannt worden waren, noch einzeln aufgezählt. Die Orakelzeichen und Offenbarungszeichen Jahwes in Aegypten gewinnen darum im Denken der Israeliten eine über-

ragende Stellung, weil Jahwe sich durch sie entscheidend und grundlegend kundgetan hat. Als Manifestation seiner Macht und seines Helferwillens gewinnen die Zeichen darum beinahe größere Bedeutung und Popularität als die nackte Tatsache der Rettung. Der Popularität kommt allerdings ihr wunderbarer Charakter wesentlich entgegen.

12. Kapitel:

Das Zeichen bei P

Die Priesterschrift ist eines der packendsten und tiefsinnigsten Stücke des A. T., und es ist, als ob diese Quellenschrift mit der imponierenden Harmonie, in der uns hier die Schöpfung entgegentritt mit ihrem Mittelpunkt, dem Ort, wo Gott mitten unter seinem Volke wohnt und mit ihm Gemeinschaft will, besonders heute uns Grundlegendes zu sagen hätte. Es ist ohne weiteres anzunehmen, daß diese theologisch so klar geprägte und das vorhandene Ueberlieferungsmaterial so bewußt gestaltende Schrift auch einen für das alttestamentliche Leben und Denken so wichtigen Begriff wie den den des «Orakelzeichens» oder «Offenbarungszeichens» in ihrem eigenen Sinne neu gestalten und verwenden wird. In der Tat tritt uns auch, in einem großartigen System, an allen entscheidenden Punkten der priesterlichen Darstellung der Begriff oth entgegen. — Am besten lassen wir uns von P selber leiten.

1. Schon in der Darstellung der Schöpfung spielt der Begriff eine Rolle, wenn auch keine so wesentliche wie bei der speziellen Gnadenordnung mit dem Volke Israel (dazu s. u.). Nach Gn. 1, 14 sollen nämlich an der Himmelsfeste Leuchten entstehen, zu *trennen zwischen dem Tag und der Nacht, und sie sollen werden zu othoth und moᶜadim und zu Tagen und Jahren.* Mit moᶜadim sind, nach allgemeiner Interpretation, bestimmte Zeitpunkte und Zeitabschnitte gemeint, vor allem für die Feste der Gnadenordnung. — Mit diesen wenigen Worten wird die für den alten Orient sehr wesentliche und entscheidende Frage nach den Zwecken der Gestirne erledigt. Immerhin ist bei diesem Tagewerk — mit Ausnahme des sechsten — die

Funktion des zu Schaffenden am ausführlichsten behandelt, was wohl eben durch die Umwelt veranlaßt ist (DILLMANN). Sie sollen trennen zwischen Tag und Nacht: nicht in dem Sinne, daß durch sie Tag und Nacht erst entstünden! Denn sie sind nicht die Quelle des Lichtes, weder am Tag, noch in der Nacht (das Licht ist ja als erstes Werk Gottes geschaffen worden); vielmehr sollen sie den Wechsel von Tag und Nacht anzeigen und fest begrenzen. Sie sollen den Zeitablauf konkretisieren, sollen auch die Zählung der Zeiteinheiten, der Stunden des Tages wie der Nacht, der Tage in ihrer wöchentlichen und monatlichen Folge, wie auch der Jahre ermöglichen. Der Kalender ist also durch die Gestirne objektiviert und in die Weltordnung Gottes aufgenommen. Die Gestirne sichern also den Bestand der Schöpfung in der Dimension der Zeit. Aehnlich, wie die von der Feste überwölbte Erde die Existenz der Welt im Raume gewährleistet, so objektivieren und garantieren die selbständig sich bewegenden und regelmäßig ihre Bahnen ziehenden Gestirne ihre Existenz in der Zeit. Ja man muß noch weiter gehen und sagen: Durch die Institution der Gestirne ist überhaupt die Zeit als Bestandteil der Schöpfung erst geschaffen worden; denn ohne die durch die Gestirne erfolgende Objektivierung eines Zeitablaufes könnte die Tatsache der Zeit gar nicht erkannt werden. — Es ist in der Schöpfungsgeschichte von P sehr viel Wert gelegt auf die Dauerhaftigkeit und das automatische Abrollen der von Jahwe einmal für immer zu einem bestimmten Zwecke geschaffenen Dinge. Dahinter steht zunächst natürlich das ätiologische Interesse, die Dinge, wie sie jetzt sind, und ihren Ursprung zu erklären. Bei der reinen Aetiologie indessen ruht der Blick auf den Dingen, auf der Welt und der Zeit, die nun einfach einmal da sind und ihre Ursachen haben müssen. Bei P aber verschiebt sich das Interesse unmerklich; der Blick ruht hier nicht mehr auf der schön geordneten Welt, und die Gedanken kreisen nicht um die durch die Gestirne objektivierte Zeit, sondern der Blick ruht auf Gott und darauf, wie er hier eine Maschinerie in Gang gebracht hat, die kraft seines Schöpferwortes nun «läuft». Der Nachdruck liegt darauf, daß hinter der geordneten Welt und hinter der objektivierten, geschaffenen Zeit der allmächtige Gott mit seinen starken Worten steht, der die Welt und mit ihr die Zeit zur Existenz brachte, damit sie in dieser ihrer Abhängigkeit von der einmaligen Setzung Gottes den geeigneten Hintergrund und Untergrund bilden können für Gottes Gnadenordnung mit den

Menschen, insbesondere mit dem Volk, das er sich bestimmt hat. Die Gedanken des Verfassers kreisen allein um diesen Gott und um das, was dieser Gott mitten drin in dem von ihm geschaffenen weltweiten Rahmen zu errichten gedenkt. Die Schöpfung als solche interessiert ihn gar nicht, sondern die Schöpfung als Folie der Gemeinschaft mit dem Volke. — So wie Gott alle Dinge einmal geschaffen hat und wie sie nun in dem ihnen vom Schöpfer zugewiesenen Sinne wirken und funktionieren, so schafft er hier einmal die Gestirne und setzt sie in Bewegung, und nun laufen, von den Gestirnen angezeigt und abgeteilt, (Stunden), Tage, Wochen, Monate und Jahre ab, bis einmal Gott einen Unterbruch veranlaßt oder die Zeit zum Aufhören bringt — was allerdings nach P nie zu geschehen scheint, da auch in der großen Bedrohung der Schöpfung durch die Sintflut die Gestirne weiter ihre Funktion ausüben, die Zeit zählbar weitergeht. Die «Autonomie» und relative Selbständigkeit, die den Gestirnen von Gott zugewiesen wird, bestätigt auch die Aussage in V. 16, daß Sonne und Mond für die Herrschaft des Tages und der Nacht bestimmt seien. So sind die Gestirne Gottes zuverlässige Diener im Vollsinn des Wortes: Es ist ihnen ein Befehl übertragen worden, und diesen Befehl führen sie selbständig und gut aus, ohne daß ihr Herr sie ständig zu kontrollieren brauchte. Die Schöpfung ist nach P ein vollkommenes perpetuum mobile, das Gott sich gebaut hat, einmal in Gang brachte, und das nun einfach funktioniert, zur vollen Zufriedenheit des Schöpfers, der darum am siebenten Tage ruhen kann, während die Schöpfung in der von Gott ein für allemal fest geordneten Weise lebt. Und doch ist ja dieses Ruhen niemals mißzuverstehen in deistischem Sinn; gerade die Ruhe ist ja Hinweis darauf, was Gott tun will auf dem Grunde seiner von ihm in Gang gebrachten Schöpfung: auf seine Gnadenordnung.

Es ist bei P alles zu verstehen von der Mitte her, dem Willen Gottes zu der durch den Kultus manifestierten und in ihm sich vollziehenden Gemeinschaft mit seinem Volk. Und darum ist zu beachten, daß insbesondere auch die Gestirne nicht nur allgemein, wie oben ausgeführt, den Ablauf der Zeit zu objektivieren und zu garantieren haben, sondern außerdem noch dienen sollen zu othoth und moᶜadim. Der zweite Ausdruck ist leicht verständlich: Es sind vor allem, wie schon kurz erwähnt, Festtermine, aber außerdem auch Termine innerhalb des Tages, Morgen, Mittag, Abend, an denen geregelte Opfer dargebracht oder gewisse heilsgeschichtliche Ge-

gebenheiten gefeiert werden müssen (moᶜed zur Bezeichnung eines bestimmten Zeitpunktes innerhalb des Tages z. B. Ex. 9, 5). Der heilige Kalender, den die Gestirne angeben, ist das zeitliche Gerüst, das die Ausübung der Bundesgemeinschaft Gottes mit seinem Volk durch den Kult ermöglicht und objektiv gewährleistet. Nicht zufällig wird zur Kennzeichnung dieses zeitlichen Gerüstes dasselbe Wort verwendet, das den Raum charakterisiert, welcher die Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke im Raume ermöglicht. Während die Gestirne werden sollen zu moᶜadim, heißt der Raum 'ohel moᶜed! In beiden Gegebenheiten, sowohl im 'ohel moᶜed, wie in den Gestirnen, welche zu moᶜadim bestimmt werden, ist das enthalten, daß sie die Punkte sind in Raum und Zeit, an denen Gott seinem Volke entsprechend seiner Gnadenordnung begegnen will und welche diese Begegnung gewährleisten. In dem Ausdrucke moᶜadim ist enthalten, daß die Gestirne und ihre Bewegungen nicht an und für sich diese Funktion haben, sondern nur in ganz bestimmten Stellungen — die natürlich mindestens den Priestern des auserwählten Volkes bekannt sein müssen, hinsichtlich deren also Gott mit den Priestern eine «Uebereinkunft» (natürlich im Sinne von P!) getroffen hat — die Punkte im Gang der Zeit anzeigen, an denen Gott seinem Volke begegnen will, und zwar indem dieses Volk ihm opfert und an den Festen seine Heilstaten feiert. — Auf derselben Linie liegt auch der Begriff oth. Er besagt also auch, daß die Gestirne eine Funktion haben im Hinblick auf die im Kultus zu betätigende Gemeinschaft. In ihrem regelmäßigen Gang werden sich bestimmte Konstellationen ergeben, welche die Zeit und den Augenblick kultischer Handlungen kennzeichnen. — Freilich müssen wir zuerst die Frage abklären, ob und wie weit hier der Begriff auch noch «Orakelzeichen» im Sinne etwa der babylonischen Gestirnsomina bedeuten könnte. Diese Deutung wird vertreten z. B. von DILLMANN, GUNKEL, PROCKSCH. Hinweis darauf könnte der schon erwähnte Satz sein, Sonne und Mond sollten je in ihrem Bereich «herrschen» (V. 16; die Zweckbestimmung ist parallel zu V. 14 ausgedrückt mit [wᵉhayu] lᵉ). Es könnten dann die babylonischen Gestirne, die ja Manifestationen der Götter bzw. die Götter selbst sind und als solche die oben S. 81 ff. beschriebene offenbarende Funktion haben, abgeschwächt sein zu bloßen «Zeichen», aber doch noch mit den ursprünglichen Aufgaben im Rahmen der Mantik, indem sie astrologischen Zwecken dienen. Das scheint mir indessen kaum wahrschein-

lich. Ich erinnere an das Verbot Jer. 10, 2 vor den othoth des Himmels zu erschrecken, da das heidnische Satzung sei. Des weiteren dürfen wir nicht vergessen, mit welcher Energie Dtjes. die Astrologie bekämpft (47, 13), und außerdem erfahren wir nirgends, daß diese Art der Weissagung und Divination in Israel irgendwann eine Rolle gespielt hätte. In den Gestirnen gibt Gott nicht seinen aktuellen, je und je konkreten Willen kund; vielmehr haben, wie soeben ausführlich dargetan wurde, die Gestirne ihre Aufgabe bei der Sicherung der Zeit. Die Gestirnkonstellationen sind nicht je und je in ihren aktuellen Sich-Ereignen die Zeichen, mittels denen Jahwe einen neu gefaßten Entschluß offenbarte, sondern in den ihnen von Anfang an ein für allemal zugewiesenen Bahnen offenbaren sie die dauernde Ordnung Gottes. Auch gibt die Parallelität mit moᶜadim in Gn. 1, 14 in keiner Weise die Deutung auf «aktuelle, ereignishafte Orakelzeichen» an die Hand. Wir müssen vielmehr annehmen, daß auch hier, wie überall bei P — was sich noch zeigen wird — die othoth eine Funktion haben, die sich nur vom Ganzen der priesterlichen Konzeption aus verstehen läßt. So wird die oben skizzierte Auffassung bestätigt: Othoth sind die Gestirne insofern, als sie in Ausübung ihres Dienstes als Zeitanzeiger in bestimmten Stellungen erscheinen, aus welchen der Kundige die rechten, gottgemäßen Gelegenheiten des Kultus ersehen kann. Othoth und moᶜadim sind also in gewissem Sinne Synonyma. Sie sind Offenbarungszeichen Gottes, da an ihnen und durch sie Gott die Kultuszeiten offenbart. Durch die Zusammenstellung der beiden Begriffe weist uns P auf den Weg zu seinem Verständnis von oth. Diese othoth unterscheiden sich von allen prophetischen Offenbarungszeichen durch ihre Selbständigkeit, da sie im Gefüge des Kosmos ihre Rolle immer ohne Handeln Gottes üben, indem sie selbständig auftreten entsprechend den von Gott ein für allemal gegebenen kosmischen Gesetzen. Mit allen prophetischen Offenbarungszeichen aber haben sie die Notwendigkeit gemein, gedeutet zu werden von den der Deutung Kundigen.

2. Der zweite, wichtige Einschnitt und Ansatzpunkt in der historisch verankerten Theologie (über die notwendigen Vorbehalte beim Gebrauch des Ausdrucks «historisch» s. v. RAD, die Priesterschrift im Hexateuch, BWANT 65, 1934, S. 166f. Es ist ein ganz anderer Geschichtsbegriff als der unsere!) des P ist die endgültige Neuordnung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen, die an-

knüpft an die Gestalt des Noah nach der Vernichtung des in seinem Wandel verderbten Urgeschlechtes. (Daß es sich schon bei diesem ersten «Bund» um ein «Auswahlverfahren» handelt, betont v. RAD, a. a. O. S. 172). Gott bestätigt die Sonderstellung des Menschen innerhalb des Kosmos und richtet mit ihm seine berith auf, d. h. seine erhaltende Gnadenordnung, «das Gott-menschliche Grundverhältnis, das den Bestand der Menschheit garantiert (PROCKSCH). (Schon DELITZSCH Komm. z. St. hat berith als einen «Akt göttlicher Selbstbeschränkung» bezeichnet):

Das ist das Zeichen des Bundes, den ich «gebe» zwischen mir und euch . . . . : Meinen Bogen habe ich in die Wolken gesetzt, daß er zum Zeichen des Bundes werde zwischen mir und euch. Wenn ich Wolken aufeinandertürme und dann der Bogen in den Wolken erscheint, dann will ich meines Bundes gedenken, der zwischen mir und euch und allem lebendigen Wesen besteht, und die Wasser sollen nicht mehr zu einer Flut werden, um alles Fleisch zu vernichten. (Wenn der Bogen in den Wolken erscheint, so will ich ihn ansehen, um des ewigen Bundes zu gedenken, ...) (Gn. 9, 12—16).

Von nun an will Gott, unabhängig vom Wesen und Wandel der Menschen, keine vernichtende Flut mehr auf die Erde bringen; den das ist eben der Inhalt der Berith, die natürlich andererseits auch wieder für den Menschen verpflichtend ist. Welchem Zweck dient nun den Regenbogen? Daß ein solcher gemeint ist, geht aus den Tatsachen hervor, daß er in den Wolken steht und daß sich bei seinem Erscheinen Wasser auf die Erde ergießt (V. 15). Die Ausdrucksweise «mein» Bogen geht wohl zurück auf die verbreitete mythische Vorstellung, daß der Regenbogen der Kriegsbogen eines Gottes sei und die Blitze seine Pfeile usw. Hier aber scheint diese Vorstellung nicht mehr lebendig zu sein; jedenfalls sehen wir nichts mehr von einem kriegerischen Charakter des Bogens. — Sowohl in Griechenland wie im alten Mesopotamien spielt der Regenbogen eine Rolle in der Divination. Während er aber in Griechenland — wohl im Anschluß an die Vorstellung vom Kriegsbogen — Zorn des Gottes offenbart, hat er in Babylon gute Bedeutung (65). Das alles kann aber höchstens verständlich machen, wie der Bogen von P als oth verwendet werden konnte. Denn die Funktion dieser Erscheinung ist bei P gerade umgekehrt! — Gott «gibt» den Bogen in die Wolken: Er wird gewissermaßen zu einem Bestandteil der

Wolken, mit ihnen erscheint er und mit ihnen verschwindet er wieder. Er tritt also, nachdem Gott ihn einmal eingesetzt hat, unabhängig von einem neuen, besonderen Eingreifen Gottes auf, automatisch, wenn Gott Wolken auftürmt, um regnen zu lassen. Die Wolken zwar ballt Gott zusammen; denn er ist es, der Wasser spendet, sowohl wenn es Segen bringt, als auch wenn der Wasserguß verheerende Formen annimmt; aber an dem jeweiligen Erscheinen des Bogens hat er keinen Anteil mehr. Der Bogen besitzt also, wie die Gestirne von Gn. 1, relative Selbständigkeit. Und nun verheißt Gott, daß er sich beim Erscheinen des Bogens seiner Gnadenordnung erinnern wolle. Es könnte ja sein, daß der Zorn über den verkehrten Wandel der Menschen ihn dazu führen wird, von neuem eine mabbul zu bringen, um das Menschengeschlecht wiederum, endgültig, zu vernichten. Er will das aber nicht mehr. Der Bogen ist das oth dafür. Der Bogen hat also die Funktion, die Gnadenordnung zu sichern, zu garantieren. Wenn dieser Bogen nicht als oth in die Wolken «gegeben» wäre und gehorsam immer erschiene, wenn Gott im Zorn die Wolken aufeinandertürmt und sich entleeren läßt, dann wäre die Gnadenordnung mit dem Menschengeschlecht aufs höchste gefährdet. Nun aber ist der Bogen eingesetzt und übt seinen Dienst, und Gott verheißt, sich von diesem Knechte erinnern, an seinen Bund mahnen zu lassen. Die Art, wie die Funktion des Bogens beschrieben ist, ist «ein herrlicher, lebensvoller Ausdruck der großen Wahrheit, daß Gottes Bundeszeichen, in die er seine Verheißungen gelegt hat, wirkliche Träger seiner Gnade sind, daß sie nicht bloß vor den Menschen, sondern auch vor ihm Kraft und wesensvolle Bedeutung haben» (KEIL). — Natürlich muß auch gesagt werden, daß der Bogen nicht nur für Gott ein Erinnerungszeichen ist, sondern ebensosehr für die Menschen: Wenn sie ihn sehen, dann erinnern auch sie sich der gnädigen Zusage Gottes über die Menschheit.

Wir haben noch genauer das Wesen dieses Zeichens zu betrachten. Seine relative Selbständigkeit haben wir schon erwähnt. Ferner stimmt auch dieses Zeichen wieder mit allen prophetischen und mantischen Zeichen darin überein, daß niemand damit etwas anfangen kann, dem nicht die Deutung geläufig ist. Andererseits wirkt es, kraft seiner relativen Selbständigkeit — weil es auftritt, ohne auf einen Wink Gottes und vollends nicht der Menschen zu warten — sowohl bei Gott wie den Menschen ein gemeinsames Sich-Erinnern an den ganzen Inhalt der Gnadenordnung. Wieder tritt

vor beide Teile die Gefahr einer Flut, eines «Endes alles Fleisches». Und gleichzeitig wird über diesem drohenden Abgrund die Gnadenordnung Gottes von neuem erlassen und bestätigt und von den Menschen gehört. Damit wird bei jeder Wiederholung, bei jedem Eintreten des Zeichens das Wirklichkeit, was nach der großen Flut Noah erlebt hat, nämlich die Aufrichtung der ewigen Gnadenordnung Gottes; es entsteht durch dieses Zeichen und im Anschluß an dieses Zeichen von neuem Gemeinschaft zwischen Gott und Menschheit, im göttlichen Ja zum Menschen einerseits und im menschlichen Hören dieses «Ja» andererseits. So ist also in diesem Zeichen nicht nur die Offenbarung Gottes historisch-materiell vergegenständlicht, sondern es bewirkt gleichzeitig die sakramentale Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch auf dem Grunde der Gnadenordnung Gottes. Das magische Element, welches wir in jedem Offenbarungszeichen beobachtet hatten, ist hier noch gesteigert.

Formal schließt dieses Zeichen an die prophetischen Offenbarungszeichen an: Gott nennt erst seine Absicht und im Anschluß daran auch das Zeichen: *Dies ist das Zeichen des Bundes* . . . . Das führt uns auf die letzte Frage: Nach der Herkunft unserer Verwendungsart des Begriffes. Die Frage des «Bundeszeichens» bei einem Bundes- bzw. Vertragsschluß zwischen Menschen haben wir schon S. 42 behandelt, worauf hier verwiesen sei. Unser Ergebnis war, daß ein solches Vertragszeichen gelegentlich als ᶜed bezeichnet wird, nicht aber als oth. Wir haben außerdem oben S. 114 bei der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Kainszeichen und Orakelzeichen nachgewiesen, daß die ursprüngliche Funktion von oth diejenige des Offenbarungszeichens war, die dann bei der Schilderung des Vorganges verwendet wurde, wie Jahwe den ersten Träger des Kultabzeichens «berief» und ihm dessen Sinn verkündete. Dadurch erhielt das oth eine kleine Bedeutungsnuance insofern, als schließlich einfach die kultische Dauerinstitution oth genannt wurde, ohne daß man sich des ursprünglichen Ereignischarakters eines oth mehr völlig bewußt war. — Wir haben hier Gn. 9 einen ähnlichen Vorgang vor uns, eine Umbildung und Veränderung des Gehaltes durch Hereinnahme des alten Offenbarungszeichens in ein neues Denken und neue Verwendung. Was P zugrundeliegt und unmittelbar aufgenommen wurde, ist allerdings nicht mehr das eigentliche Orakel- und Offenbarungszeichen Jahwes. So wenig als

P die freie orakelgebende und zeichengebende Prophetie kennt, so wenig kennt er oth in dieser Funktion. (Bezeichnend ist, daß Ex. 7, 8 das Wort oth ersetzt ist durch mopheth, das wir als erst spät aufkommend und oth verdrängend erwiesen haben; das beweist, daß oth für P andere Funktionen und Bedeutungsnuancen bekommen hat.) Hinter P liegt die tiefgreifende Umwandlung des Offenbarungsbegriffes durch die deuteronomistische Theologie, wonach die Offenbarung geschehen ist, und zwar endgültig, durch Mose. P nimmt diese Theologie auf und führt sie weiter; es geht ihm jetzt um die Betätigung der geschehenen Offenbarung, im Gehorsam gegenüber Gottes Berith. Auf dieser Linie liegt die Umwandlung, die sich durch P am oth-Begriff vollzog. P kennt auch und verwendet (Ex. 7, 3; s. u.) den deuteronomistischen Sprachgebrauch, wonach Gottes Offenbarungszeichen, auf die es ankommt und durch die er ein für allemal seine Macht und Herrlichkeit offenbart hat, in den ägyptischen Zeichen zu finden sind. Er kennt wohl auch — wir dürfen das darum vermuten, weil sich Aehnliches nach dem Exil belegen läßt, cf. Jes. 66, 19 — das Wort oth als Name eines kultischen Zeichens, das den Hintergrund einer Offenbarung hat. Diesen ihm vorliegenden Sprachgebrauch nimmt er nun herein in seine Theologie. Da ist Offenbarung nicht mehr nur die in der Vergangenheit geschehene Selbstkundgebung Gottes, sondern Offenbarung bezweckt die Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk, das Wohnen Gottes inmitten seines Volkes, und zwar — im Unterschied zu Dt, das soweit ähnliche Gedankengänge aufweist — die immer wieder im Kultus sich vollziehende Aktualisierung der von Gott errichteten Berith. So ist oth erst durch P das geworden, was es bei ihm ist; es ist nicht nur ᶜed, d. h. unbeteiligter Zeuge und Garant einer Abmachung zwischen Gleichgestellten, sondern es ist — obwohl es auch die Funktion eines ᶜed übernimmt — eben oth: als ᶜed steht es zwischen Gott und Mensch, als oth aber ist es von Gott zur Aktualisierung der Berith, der Gnadenordnung, eingesetzte kultische oder doch sakrale Einrichtung, und als Offenbarungszeichen kündet es fort und fort von seiner Willensäußerung.

3. In Gn. 17 findet sich — nach der Schöpfung und dem Noahbund — der dritte wichtigste Grundstein des theologischen Gebäudes von P: Die Berith Gottes mit Abraham. Sein Inhalt ist die besondere Gnadenordnung des el šaddai mit Abraham, der vor allen andern Menschen ausgezeichnet wird und in Kanaan zu einem

großen Volke werden soll, auf dem für immer die Gnadenordnung Gottes ruht und von dem sie auch immer wieder verwirklicht und aktualisiert werden soll. Nach der einen Version (s. v. RAD, Priesterschrift, S. 3ff.) ist nun die Beschneidung ein integrierender Bestandteil dieser Gnadenordnung; nach der andern aber lautet der entsprechende Passus:

Und ihr sollt beschnitten werden an dem Fleische eurer Vorhaut, als Zeichen des Bundes zwischen mir und euch.

Welche Funktion hat die Beschneidung? Diese Funktion ist nicht ausdrücklich genannt; doch läßt sie sich aus dem Zusammenhang leicht erheben. Abraham, seine ganze Familie und all seine Nachkommen sollen wissen, daß sie das Volk Jahwes sind, dem dieser in ganz einzigartiger Weise zugetan ist, zu dem er Lust hat, das er segnen wird, dessen Gott er sein will, mit dem er je und je in Gemeinschaft treten will, und durch das alle Völker Anteil haben werden an Jahwes Gnadenweltordnung. Und die Beschneidung soll das oth sein, das jedem Israeliten diese besondere Gnade zuwendet, ihn hereinnimmt in das erwählte Volk bzw. seine Zugehörigkeit zum «Samen Abrahams» bestätigt.

Der Ursprung dieses Zeichens in der «Magie» ist bekannt und tritt ja auch im A. T. deutlich genug hervor. Am deutlichsten ist wohl in dieser Hinsicht Ex. 4, 24—26, wozu GRESSMANN, Mose, S. 57ff. zu vergleichen ist (außerdem s. EICHRODT, Theologie I, S. 63). Es ist selbstverständlich, daß dieser magische Ritus an jedem einzelnen männlichen Volksangehörigen vollzogen werden muß, um wirksam zu sein. Denn eine Wirkung übt er auch bei P zweifellos aus, allerdings — was sehr zu betonen ist — in einem vollständig von allen andern Religionen verschiedenen Sinne. Die Beschneidung ist Zeichen, d. h. indirekt eine Aeußerung Jahwes, die nur demjenigen verständlich ist, dem auch die Deutung vertraut ist. Und die Deutung des Zeichens ist eben der Inhalt der Berith, der Gnadenordnung Gottes. In der Beschneidung ist demjenigen, der um diese Gnadenordnung weiß, diese völlig enthalten; die Beschneidung ist darum Sakrament für die Auserwählten Gottes. Ihr Sinn ist der, daß an jedem Volksgenossen die gnädige Hinwendung Gottes zum Durchbruch kommt und in Erscheinung tritt. Noch mehr als an den zuerst behandelten Stellen ist dieses Zeichen von Gn. 17 selbständig; Gott hat seinen Vollzug ganz in die Hände der

Menschen gelegt, allerdings durch einen absolut verbindlichen Befehl, dessen Nichtbefolgung den Zorn Gottes hervorrufen würde: *Der Betreffende soll aus seinem Volke hinweggetilgt werden; denn er hat meine Gnadenordnung gebrochen.*

Im Zeichen ist der volle Inhalt der Gnadenordnung enthalten. Diese Tatsache ist, etwas anders gewendet, auch für PAULUS noch ganz wesentlich: Jeder Beschnittene ist, nach Gal. 5, 3, *schuldig, das ganze Gesetz zu halten.* Es überrascht darum nicht, daß nach der andern, oben auch kurz erwähnten Version die Beschneidung überhaupt zu einem integrierenden Bestandteil der Gnadenordnung wird bzw. beide zusammenfallen. *(Das ist meine Berith zwischen mir und euch . . . . : alles Männliche soll beschnitten werden, V. 10).*

4. Der nächste große Absatz in der Geschichte ist nach P die Errettung des Volkes aus Aegypten. Hier ist noch einmal daran zu erinnern, daß P in Ex. 7, 3 programmatisch die an Pharao auftretenden othoth und mophethim theologisch verwendet: *Ich aber will das Herz Pharaos verhärten und will meine Offenbarungszeichen und Orakelzeichen zahlreich machen im Lande Aegypten.* Wie wir gezeigt haben, nimmt P damit die deuteronomistische Formel von den Zeichen Gottes in Aegypten auf. Hier sind nun diese Zeichen in knapper, sachlicher Form vorausgesagt als eine dramatische Heilsveranstaltung Gottes, der seine handgreiflichen Machtbeweise häufen, gleichzeitig aber das Herz Pharaos verhärten wird; es geht ihm also nicht darum, durch die Plagen den Pharao zu zwingen, sondern darum, allen Beteiligten, insbesondere den Aegyptern, seine Furchtbarkeit vorzuführen. Das Wichtigste in der Errettung aus Aegypten ist ja für P nicht die Rettertat an sich; denn die Rettung ist nicht, wie es in der Tradition einmal war (Beispiele s. GALLING, Die Erwählungstraditionen Israels, vor allem S. 8—26), die grundlegende Erwählungstat Gottes; vielmehr wird mit dem Auszug aus Aegypten und dem Einzug ins Land lediglich der Bund bestätigt, den Gott mit Abraham aufgerichtet hatte. (Daß bei P der Nachdruck auf dem Abrahambund liegt, der in der Sinaioffenbarung nur seine Detaillierung und Dokumentation findet, hat v. Rad, a. a. O. S. 174ff. betont.) Jetzt ist der außerordentlich wichtige Augenblick gekommen, da das Heil in Erfüllung gehen soll, das Abraham durch die Gnadenordnung Gottes zugesprochen worden war. So liegt der Schwerpunkt der Ereignisse in Aegypten eindeutig darauf, daß sich hier Jahwe grundlegend sowohl dem Volke als auch ganz besonders

den Nichterwählten als der Verzehrende und zu Fürchtende, nur in Gnade sich seinem Volk Erschließende erweist. Damit hat die dtnst. Formel, in der — wie oben, vor allem S. 124 gezeigt — ganz allgemein die Zeichen beim Auszug wichtiger sind als der Auszug selber, eine konsequente Ausgestaltung erfahren.

Das wird nun vom Erzähler zwar «schematisch», aber außerordentlich spannend durchgeführt: Zuerst machen die ägyptischen Zauberer die Wunder nach — wenn auch ihr Stab von demjenigen Aarons verschlungen wird —, beim vierten aber erkennen sie: *Das ist Gottes Finger (8, 15)*, dem sie sich nicht mehr gewachsen fühlen. Sie möchten wohl gerne, so scheint es, den Kampf abbrechen; aber noch hat Gott das Herz des Pharaos verstockt, da er seine Furchtbarkeit noch nicht genügend offenbart hat. Und so steigert sich das Geschehen, veranschaulicht an den Zauberern, bis zur Passahnacht, die dann eine dauernde sakramentale Bedeutung haben wird.

Bei der Schilderung des Passah in Ex. 12 ist der Verfasser natürlich nicht geleitet von historischen Interessen. Vielmehr ist es — wie immer — seine Absicht, eine dauernde Ordnung Gottes einzuführen und «heilsgeschichtlich» zu begründen. Diese Absicht waltet ja bei allen Erzählungen des P vor: Kosmische Ordnung (Schöpfungsgeschichte), Ordnung mit dem Menschengeschlecht (Sintflut), Dokumentation der Zusammengehörigkeit von erwähltem Volk und Land Kanaan (in feierlicher, tief sinnvoller Weise geht das Familiengrab Abrahams in den Besitz der Erwählten über), historischer Erweis der Einzigartigkeit Jahwes über Erwählte und Heiden (Auszugsereignisse), und nun als Krönung dieser Auszugsereignisse die Begründung des Passah. Nach Ex. 12, 14 soll alljährlich der 14. Nisan (Abib) für ganz Israel ein zikkaron sein. Das Wort zkr (66) hat eine ganz eigenartige Füllung: Durch die Erinnerung an eine heilsgeschichtliche Tatsache der Vergangenheit taucht die ganze damalige Situation wieder auf, und es entsteht dadurch die Gemeinschaft mit Gott wieder, die sich in seinem damaligen Eingreifen erfüllte. So wird auch hier bei der alljährlichen Feier des Passah, welche genau gleich zu erfolgen hat wie damals, als die Israeliten in Aegypten auf den Aufbruch harrten und Jahwe in furchtbarer Weise die Aegypter schlug, indem er dadurch seine schreckliche Gewalt offenbarte, — bei solcher alljährlicher Feier

des Passah wird je und je jene erwartungsvolle Situation wieder lebendig werden; während in den Häusern die Israeliten essen, wird draußen Jahwe umhergehen, und jenes heilsgeschichtliche Ereignis wird sich im Feste wiederholen. — Nach V. 7 und 13 spielt im Ritual der Feier das Blut des Passahlamms eine entscheidende Rolle. Es soll nämlich an den Türrahmen geschmiert werden, *und das Blut soll euch zum Zeichen werden an den Häusern, in denen ihr weilt, so daß ich, wenn ich das Blut sehe, an euch vorübergehe und kein Schaden euch vernichtend treffen soll, wenn ich das Land Aegypten schlage.* Dieses an den Türrahmen geschmierte Blut ist also ein Garantiezeichen; ähnlich wie der Regenbogen das Garantiezeichen darstellt für den Bestand der ganzen Menschheit und der Tierwelt, wie die Beschneidung das Garantiezeichen ist für jeden Volksgenossen, daß er wirklich aufgenommen ist in die «Nachkommenschaft Abrahams» und damit in die Gnadenordnung Gottes mit demselben, so ist das Blut Garantiezeichen dafür, daß die Israeliten in der grundlegenden, einmaligen, historischen Auseinandersetzung Gottes mit der Menschenwelt nicht die Betroffenen, sondern die Zuschauer, nicht Gottes Feinde, sondern Gottes Freunde, nicht die Verworfenen und die «Gefäße des Zorns», sondern die Erwählten sind. Das Blut des Passahlamms ist also das Sakrament, durch das die besondere Hinwendung Gottes zu Israel vor Gott — und natürlich auch vor den Menschen — in Erinnerung gerufen und dadurch aktualisiert wird. Die Aktualisierung dieser Zuwendung, dieser Gnadenordnung, besteht im schonenden Vorübergehen Gottes an den Türen, deren Rahmen mit dem Blut des Passahlammes bestrichen sind. So wird in der Passahfeier, die ein zikkaron, und im Blut des Passahlammes, das ein oth ist, die Erwählung Israels, gleichzeitig aber auch die Manifestation von Gottes Zorn über die «Gefäße des Zorns», an denen er sich verherrlicht hat, Jahr für Jahr wieder lebendig.

Sehr aufschlußreich ist die Betrachtung der Herkunft dieses oth, womit allerdings die ganze Frage des Passah aufgerollt wird. In diesem Zusammenhang sei lediglich daran erinnert, daß es sich ursprünglich um einen höchst altertümlichen apotropäischen Ritus handelt, der jedenfalls von Haus aus nicht in Beziehung zu Jahwe stand (67). Dieser magische Charakter hat natürlich auch die besondere Prägung des oth in P bestimmt. Hinsichtlich der magisch-apotropäischen Herkunft stimmt das Passahblut überein mit der

Beschneidung. Beide bezwecken ursprünglich die Abwehr der feindlichen dämonischen Macht. Nun aber geht die Initiative aus von dem Gott, der mit seinen Erwählten eine Gnadenordnung aufrichtet; der Vorgang verläuft also in genau umgekehrter Richtung. Gott ist es nun, der aus Gnade die Befolgung des Ritus befiehlt. Zu dieser vollständigen Umkehrung treten aber noch andere Motive: Der Ritus ist nicht mehr Selbstzweck, sondern dient der Aktualisierung eines über dem Ritus stehenden und denselben weit überragenden Verhältnisses und wird damit «zum Zeichen». Sofort zeigt sich aber, daß der deutsche Begriff «Zeichen» bei weitem nicht genügt zur Umschreibung des Gemeinten. Denn der magische Charakter des früheren apotropäischen Ritus bleibt, obwohl völlig untergeordnet, erhalten; er vermag weiterhin zu schützen, die verheißene gnädige Hinwendung Gottes zu aktualisieren. Hierin, daß ein Vorgang dem Hinweis auf etwas über ihm Stehendes und dessen Aktualisierung dient, hat diese Fassung des Begriffes oth Anklänge an die prophetischen Zeichen. Während aber dort, entsprechend der allgemeinen Aufgabe des Prophetismus, der Nachdruck auf die Offenbarung des verborgenen Gotteswillens gelegt ist, liegt hier der Nachdruck, entsprechend der Schau des Priesters, auf der im Kultus sich immer neu vollziehenden, und in diesem immer wiederholten Vollzug die einmalige, historische, in der Heilsgeschichte schon geschehene Offenbarung Gottes in Erinnerung rufenden Aktualisierung der Berith, der Gemeinschaft schaffenden Gnadenordnung Gottes. Durch die Uebernahme des alten apotropäischen Ritus in die historisch begründete Gotteserfahrung erfährt also sowohl der Ritus selber, wie ganz besonders der für den Ritus oder einen Teil desselben verwendete Begriff oth eine sehr wesentliche Weiterbildung. — Außerdem aber spielt hier noch ein drittes Motiv herein und bewirkt eine bestimmte neue Sicht des alten apotropäischen Ritus: Das durch ein Zeichen bestätigte und gesicherte Ja Gottes zu Menschen, die in der Gefahr des Todes stehen. Ein Beispiel dafür ist uns in der Sage vom Kainszeichen entgegengetreten, die wir im Blick auf das Zeichen genau analysiert haben. Die Todesgefahr ist auch hier, wie bei Kain, zwar anerkannt, aber durch das im Zeichen offenbarte und festgehaltene Versprechen Gottes gebannt. Wie das Zeichen Kains das Pfand ist dafür, daß sein Träger sich vor der Gefahr nicht zu fürchten braucht, so ist hier das Blut das Pfand Jahwes dafür, daß er die Israeliten verschonen wollte mitten in der allgemeinen Vernichtung

der Erstgeburt im Lande Aegypten. Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß in Ex. 12 der alte apotropäische Ritus folgende Umbildungen erfahren hat:

a) Die Initiative geht, statt vom Menschen, von Gott aus.

b) Der Hintergrund ist nicht mehr Furcht, sondern die Bundesgnade Gottes, d. h. Vertrauen.

c) Der Ritus wird zum Pfand dafür, daß Gott seine Gnade gerade jetzt, in einer konkreten Gefahr, halten werde.

d) Der Ritus wird, im Vollzug der Voraussage, zum Offenbarungszeichen für Israel, an dem sie ihre Erwählung bestätigt sehen.

e) In all dem wird der Ritus zum Sakrament, das die Gnadenordnung Gottes mit Israel aktualisiert, indem Gott sich bei seinem Anblick seiner Verheißung «erinnert» und so seine Gnade alljährlich aufs neue lebendig wird.

5. Der Begriff oth spielt auch weiterhin in der Kultusgesetzgebung von P eine Rolle. In Ex. 31, 12—18 wird der Sabbath eingeschärft. Vom Sabbath war schon die Rede anläßlich der Schöpfungsgeschichte — wo er begründet wurde in der Weltordnung Gottes, da ja, nachdem Gott den siebenten Tag «geheiligt» hat, er für immer «heilig» ist (68) — und ferner bei der Erzählung vom Manna. Dort, in Ex. 16, führt also der Erzähler nichts Neues ein; vielmehr wird nur das, was von Anfang an festgestanden hatte, aufs neue bestätigt und den Israeliten zu halten auferlegt. Und hier, in Ex. 31, erfolgt nun, im Anschluß an Hes. 20 (69), als Abschluß der ersten kultischen Gesetzgebung (Ex. 25—31), eine genaue Formulierung und Begründung des Sabbathgebotes, und zwar in einer doppelten Version; in beiden Formen aber ist der Sabbath ein *oth zwischen mir und euch von Geschlecht zu Geschlecht (bzw. in Ewigkeit), zur Erkenntnis, daß ich es bin, der euch heiligt.* Es braucht in diesem Zusammenhange nicht die ganze Sabbathfrage aufgerollt zu werden; der Hinweis genügt, daß ein jedenfalls alter Brauch vorliegt, der durch den Begriff «heilige Zeit» erklärt wird. Diese heilige Zeit, die schon lange in der speziellen Jahwereligion ganz besondere Bedeutung hatte, wird nun hier, im Anschluß an Ezechiel, theologisch begründet als ein *oth zwischen mir und euch.* Damit kommt ohne weiteres die Formulierung von Gn. 9 und 17 in Erinnerung. Es ist allerdings zu betonen, daß der Sabbath nicht als

oth berith betrachtet wird. Es ist ja kein Bund geschlossen worden, da am Sinai nur der alte Bund auseinandergelegt worden war (70). Es ist aus der Bedeutungsentwicklung von berith zu «Gesetz» zu verstehen, wenn V. 16 das Halten des Sabbath als eine berith ᶜolam bezeichnet wird. — Der Sabbath steht zwischen Gott und seinem Volk, in relativer Selbständigkeit, wie der Regenbogen, der immer zu erscheinen hat, wenn Jahwe Wolken aufeinandertürmt. Wie der Regenbogen automatisch erscheint, so kommt auch der Sabbath in regelmäßigem Zyklus immer wieder, ganz automatisch und ohne Zutun des Menschen. Der Sabbath ist ja an sich heilige Zeit, ohne Rücksicht darauf, ob ihn die Menschen halten, nachdem Gott ein für allemal diesen Tag geheiligt hat (V. 17). Für das Volk handelt es sich nur darum, diese Heiligkeit anzuerkennen und seinerseits sich entsprechend zu verhalten.

Welchen Zweck hat, nach dieser Stelle, der Sabbath als Zeichen zwischen Gott und Volk? Indem er regelmäßig wiederkehrt, und die Menschen, in Beobachtung seines Charakters, aufhören, ihre Arbeit zu verrichten, wie auch Gott an diesem Tage aufgehört hat, sein Werk zu verrichten, schafft er in der heiligen Ruhe heilige Gemeinschaft zwischen dem erwählenden Gott und seinem Volk. In der heiligen Ruhe, d. h. in der Zeit, die der Mensch allein für Gott bekommt, erinnert sich der Mensch der gnädigen Weltordnung Gottes und auch der besonderen Gnadenordnung Gottes mit seinem Volk, und die Tatsache wird ihm wieder deutlich, daß *ich es bin, Jahwe, der euch heiligt.* Das Subjekt des ladaᶜath, V. 13, das nicht ausdrücklich genannt ist, ist also auch das Volk selber. Der Sabbath dient in erster Linie dem erwählten Volk, dessen Erwählung aufs neue aktualisiert werden soll. Wenn es aber vorher geheißen hat: *er ist ein Zeichen zwischen mir und euch, daß ich es bin, der euch heiligt,* so dürfen wir mit Gewißheit annehmen, daß auch Gott selber das Subjekt des Erkennens ist. Indem der Sabbath immer wiederkehrt und Gott sein Volk an diesem Tage ruhen sieht, erkennt er immer wieder seine anerkannte besondere Beziehung zu diesem Volk, das durch die in der Ruhe aktualisierte Gemeinschaft mit ihm geheiligt wird; er wird dann aufs neue die Erwählung und Heiligung bestätigen und bekräftigen. Gewöhnlich pflegt man als das Subjekt des Erkennens die fremden Völker zu nennen. Indessen ist der fremden Völker weder bei P noch bei Hes. mit einem einzigen Wort gedacht. Es geht allein um das Verhältnis zwischen Gott und

seinem Volk, das durch die verschiedenen Zeichen, Beschneidung, Passah, Sabbath usw. gesichert werden soll. Der Blick auf die fremden Völker liegt hier dem Gesetzgeber fern.

Das oth reiht sich also auch in diesem Falle völlig dem allgemeinen Gebrauch des Begriffes bei P ein. Es ist ein Vorgang, der zwar von Gott veranlaßt ist (Ruhe am siebenten Schöpfungstag, Befehl, seine Heiligkeit zu beachten), aber der Sicherung und Aktualisierung der Gnadenordnung Gottes dient. Die Verwendung des Verbums yadaᶜ schließt dieses Zeichen ganz ausdrücklich mit den prophetischen Offenbarungszeichen zusammen, und wie jene bekommt natürlich auch dieses Zeichen seinen Sinn erst durch die Deutung.

6. So sind also alle wesentlichen Bestandteile des Kosmos durch Zeichen gesichert: Kosmos, Menschheit, Erwählung Israels, seine Bevorzugung vor andern Völkern, die Gnadenordnung. Es ist nun aber noch ein sehr wesentliches Anliegen von P, auch die Erwählten innerhalb des Volkes, die Priester, das Geschlecht Aarons, durch Zeichen zu sichern. Und nach seiner theologischen Denkweise geschieht diese Sicherung, wie immer, historisch. — Kein Israelit außer den Aaroniden darf Opfer bringen. Die historische Begründung und zugleich Sicherung dieser Tatsache ist zweimal erzählt in Nu. 16f. Der Anspruch der Aaroniden wurde demnach angefochten von Korach und Genossen (71), welche ihre These vom allgemeinen Priestertum begründeten mit der allgemeinen Heiligkeit des Volkes. Mose berief sich auf ein Ordal, wodurch Aaron als Priester bestätigt wurde. Das erstemal nahmen alle Beteiligten, sowohl Korach und Genossen, wie Mose und Aaron, Räucherpfannen, räucherten vor Jahwe; da ging Feuer aus von Jahwe und verschlang die Gegner Aarons; dadurch war Aarons Priesteramt bestätigt. In der zweiten Legende wird ein verbreitetes Motiv verwendet: Das Staborakel. Aarons Stab begann zu grünen, wodurch er wiederum bestätigt wurde. Aber damit hat es sein Bewenden nicht. Das historische Ordal war nur die einmalige offenbarende Handlung Gottes, welche eine Institution zur Folge hatte. Beide Male erhält nämlich Mose den Befehl, die Werkzeuge des Ordals im Heiligtum niederzulegen: 17, 3: Die Räucherpfannen sollen zu Blechen umgeschmiedet und damit der Altar überzogen werden, *zum oth für die Israeliten . . . . , zum zikkaron für die Israeliten, damit nicht ein Fremder, der nicht aus der Nachkom-*

menschaft Aarons ist, sich nähere, um zu opfern. Und 17, 25: *zum oth für die Widerspenstigen, auf daß ihr Murren aufhöre und sie nicht sterben.* Diese beiden Dinge, der Ueberzug des Altars und der Stab Aarons, sollen also für alle Zeiten für die Israeliten — welche natürlich wissen müssen, was es damit für eine Bewandnis hat, d. h. welche diese Zeichen zu deuten verstehen —, der sichernde Zaun sein, welcher sie davon abhält, die Priesterwürde Aaron streitig zu machen. Würden sie diese Ordnung Gottes übertreten, so wäre der Bund gefährdet, sie müßten sterben; durch die Zeichen aber ist diese Ordnung der Gefahr, übertreten zu werden, enthoben.

Im Zusammenhang damit ist noch auf die Tatsache hinzuweisen, daß auch noch andere Einrichtungen in der Kultusgesetzgebung von P, die ja das Herz und eigentliche Interesse dieser Schrift ist, sichernde und das Gnadenverhältnis zwischen Gott und Volk aktualisierende Funktion haben. Ich denke da an die Stellen, wo das Wort zikkaron vorkommt (s. o. S. 62 ff.). Die beiden Steine auf Aarons Schultern, auf denen die Namen der 12 Stämme eingegraben sind, die 12 Steine auf der Brusttasche Aarons, sowie die silbernen Trompeten, alles dient dazu, die Israeliten vor Jahwe «in Erinnerung zu bringen», d. h. aber: Die Gemeinschaft zu aktualisieren.

7. Noch an einer Stelle wird in P der Begriff oth gebraucht; diese Stelle scheint aber zunächst aus dem skizzierten Gesamtrahmen herauszufallen: Nu. 2, 2. Hier hören wir, wie die Israeliten in der Wüste gelagert waren: *Die Israeliten sollen sich lagern, jeder unter seinem Panier bei den ihren Familien zugehörigen othoth.* Danach ist also jeder Familie ein oth zugeteilt, welches ihren Platz im Lager bestimmt und sichernd feststellt. Es scheint eine Beduinensitte zugrunde zu liegen, wonach der Anführer einer Schar seine Lanze in den Boden zu stecken pflegte, welcher Platz dann für das Lager der betreffenden Schar reserviert war (s. BUCHANAN GRAY, Numbers ICC, 1903, S. 18f.). Auch das Altertum kannte Standarten, welche religiöse Bedeutung hatten, also offenbar die Gegenwart des Gottes im Kriege verkörperten (s. o. S. 55). Daß die Israeliten solche Familienzeichen gehabt hätten, wird zwar nirgends im A. T. gesagt. Wir können also festhalten, daß P hier eine Vorstellung in sein Schema einbaut, welche vor- oder außerjahwistischer Religionsübung entstammen muß und von daher für P irgendwelche Bedeutung bekam innerhalb der Gnadenordnung Gottes mit Israel. Jeder Familie ist noch ein bestimmtes oth zuge-

teilt (lebeth abhotham!), das ihren Platz im Lager ordnet. Und zwar — das ist das Entscheidende — diese Ordnung ist orientiert am Zentralheiligtum, am 'ohel mo'ed. Diese othoth, welche für P auch nur hier, bei der Feststellung der Lagerordnung im Blick auf das heilige Zelt, Interesse haben, dienen also wiederum nichts anderem als nur der Sicherung des gottgewollten und seinem Heilsziele entsprechenden Aufbaus des Gottesvolkes. Es soll verhindert werden, daß in diesem klaren Aufbau Verwirrung entsteht oder Mischung, und darum werden mittels der Zeichen den einzelnen Familien feste Plätze zugewiesen. Dieser Gebrauch des Begriffes oth ordnet sich also völlig dem sonstigen Gebrauch und Sinn bei P ein: Auch hier ist das oth nichts anderes als ein Sicherungszeichen, das die Gnadenordnung garantiert. Seine Herkunft ist dieselbe wie bei den meisten othoth von P-, seine Funktion dieselbe wie bei allen.

Oth — das ist ein Begriff, welcher die gesamte theologische Gedankenwelt von P umklammert. Die Zentralidee von P ist Ordnung, göttliche Ordnung, Welt-, Menschen- und Volksordnung, die ihren Kristallisationspunkt hat in der je und je in der heiligen Begegnung am heiligen Orte aktualisierten Gemeinschaft Gottes mit seinem auserwählten Volk. Der sakramentalen Sicherung dieses Weltgebäudes dienen — jedes an seinem Ort — alle die verschiedenen othoth, welche wunderbare Zeichen sind der unerschöpflichen, geheimnisvollen und wunderbaren Gnade Gottes.

Wir stehen damit am Ende unserer Untersuchung; denn die weitere Geschichte des Begriffes (Jos. 2, 12; Hi. 21, 29) bietet nichts Wesentliches mehr und wurde schon behandelt (S. 40 ff.; 46 f.).

Zusammenfassung

Oth bezeichnet ursprünglich das Orakel- oder Offenbarungszeichen, durch das sich Jahwe seinem Volke erkennbar macht, indem seine Willensoffenbarung in einem äußeren Geschehen vergegenständlicht wird. Zum Verständnis bedarf aber dieses Orakelzeichen unbedingt der Deutung.

In der israelitischen Prophetie wird dieses Offenbarungszeichen in einer doppelten Form verwendet: Erstens als prophetische Handlung, die als deutbares und zu deutendes Orakelzeichen auf-

gefaßt wird, und zweitens als vorausgesagtes und schon gedeutetes, offenbarendes und die Wortoffenbarung gleichzeitig objektivierendes, meist «wunderbares» Handeln Gottes.

Indem das Offenbarungsmotiv übertragen wurde auf die Entstehungssagen von Kultinstitutionen, wie z. B. die Kainsmarke, wurde die betreffende Kultinstitution zum Offenbarungszeichen Gottes, bekam aber — im Unterschied zu den eigentlichen Orakelzeichen — einen Dauercharakter.

Aus diesem Gebrauch des Begriffes ist — unter gleichzeitiger Berücksichtigung des Wandels des Offenbarungsbegriffes — der Gebrauch des Dt. zu verstehen, wonach die Offenbarung Gottes für die Israeliten «zu einem oth auf der Hand» werden soll. Ebenso stellt die Verwendung als «Feldzeichen» (Ps. 74, 4) eine direkte Fortsetzung des Gebrauchs von oth im Sinne von «Kultinstitution» oder «Kultzeichen» dar.

Ganz besondere Bedeutung erhielten die Offenbarungszeichen, die Gott nach der Tradition in Aegypten getan hat. Sie wurden — ebenfalls im Vollzug der Wandlung des Offenbarungsbegriffes — hauptsächlich in der deuteronomistischen Literatur zum Symbol und Inbegriff des erfolgten Erweises der Einzigartigkeit Gottes, d. h. der Offenbarung seines Daseins und seiner Macht, sowie seiner Liebe zu seinem Volk und dessen Erwählung vor andern Völkern.

P hat die vorgefundenen Elemente des Begriffes aufgenommen und ihn durch Einbau in seine Theologie der Gnadenordnung umgewandelt zu «Garantiezeichen» dieser Gnadenordnung. Der magische Charakter, der dem Begriffe schon in seiner Grundbedeutung innewohnte, ist bei P besonders bemerkbar in der Selbständigkeit dieser Zeichen, was uns besonders schön beim Regenbogen entgegentritt. An einigen Stellen ist das Wort mit «Sakrament» am besten wiederzugeben. Die Zeichen dienen der Sicherung und Aktualisierung von Gottes Gnadenordnung mit dem Kosmos, der Menschheit und dem heiligen Volke.

In der Spätzeit wurde der Begriff, der in seiner eigentlichen Bedeutung als offenbarendes (Wunder-)Zeichen ersetzt worden war durch mopheth, immer mehr seiner ursprünglichen Funktionen entkleidet und in den profanen Sprachgebrauch übergeführt.

Etymologischer Anhang

Die Etymologie von 'oth ist ganz unsicher, und man wird darauf verzichten müssen, feste Aussagen zu machen. Aehnliche Wörter mit ähnlicher oder derselben Bedeutung finden sich in fast allen sem. Dialekten (mit Ausnahme des Aethiopischen), aber wie sie zusammengehören, ist fast durchwegs unklar. Es scheint zunächst, daß das Wort dem Westsemitischen angehört; für das Kanaanäische ist es belegt im Hebr., für das Aramäische im Bibl.-Aram., Jüd.-Aram., Christl.-Palästinens., Syrischen und Mandäischen. Für das Ostsemitische käme — was mir sehr wahrscheinlich ist — das Akkadische ittu in Frage.

Das hebräische Wort 'oth versuchte man abzuleiten von einer Wurzel 'wt, die aber nicht zu belegen ist (Nu. 34, 10 ist das Wort nach V. 7f. zu verbessern: wᵉhith'ethem, von t'h, das nicht hierher gehört, s. BHK). Es scheint, daß das th als ursprüngliche Femininendung zu betrachten ist (cf. das Arabische). Wie aber dann die Radikale gelautet haben, läßt sich nicht sagen; wenn die beiden ersten Radikale Aleph und Waw, bzw. Jod, gewesen wären, müßte man annehmen, daß ursprüngliches 'awa-th, bzw. 'awaya-th, kontrahiert worden ist zu â-th, wobei dann die Femininendung als solche nicht mehr empfunden und zu einem Radikal geworden ist. Das ist wohl die einleuchtendste Erklärung (71). — Ein Zusammenhang mit der Akkusativpartikel 'oth bzw. 'eth kommt darum nicht in Frage, weil diese in andern Dialekten anders lautet ('yth, yth, wth) und das th, wie erwähnt, wohl als Femininendung zu betrachten ist.

Im Aramäischen (im A. T. Dan. 3, 22. 33; 6, 28 zusammen mit timhâ' in «deuteronomistischer» Verwendung) entspricht die Form 'âth der unverdunkelten hebräischen. Die Bedeutung ist besonders im Syrischen recht mannigfaltig. PAYNE-SMITH, Thesaurus (1879) und BROCKELMANN, Lexikon, 2. A. (1928) geben folgende Bedeutungen: Zeichen, z. B. des Himmels oder auch militärischer Art, Anzeichen, Wunder, Beispiel, Spur, Denkmal, Kennzeichen (eines Menschen). Die Aufzählung zeigt, daß das Wort weitgehend profan gebraucht wird; doch scheint dem einheimischen

Gelehrten Bar Bahlul (über ihn BAUMSTARK, Geschichte der syr. Literatur, 1922, S. 241 f.), den P.-S. zitiert, noch die religiöse Funktion sehr wichtig gewesen zu sein. Der erweiterte Gebrauch scheint mir — neben der ja auch im Hebräischen bezeugten Tendenz des Wortes, immer mehr in die profane Sphäre abzugleiten, worauf etwa auf die neuhebräischen Bedeutungen (die derjenigen im Syrischen in manchen Dingen ähnlich sind) zu verweisen ist — vor allem in folgender Tatsache begründet: In LXX wird das hebr. oth regelmäßig (Ausnahme Nu. 2, 2, wo sêméa bzw. sêmía verwendet ist) mit sêmeíon wiedergegeben. Dieses dient aber außerdem zur Wiedergabe von hebr. nês, ja sogar ṣiyyûn, als «Wegzeichen», Jer. 31, 21. Daraus geht hervor, daß von Anfang an das griechische Wort sêmeíon viel umfassender ist als das hebräische und mehr unserm deutschen «Zeichen» entspricht. In der Pešitta ist nun sêmeíon sklavisch mit âth übersetzt (Plural fem. âthwâthâ oder (seltener) mask. âthayyâ), ohne Rücksicht auf die im Hebr. zugrundeliegende Bedeutungsnuance. Angesichts des großen Einflusses der Pešitta auf die gesamte syr. Sprache scheint mir diese Tatsache bemerkenswert.

Hingegen kennt das Arabische ganz den charakteristischen, rein religiösen Hintergrund des hebr. Wortes. Die arabischen Gelehrten ergehen sich (z. B. Lisan al-ᶜarab, Bd. 18, S. 65 ff.) in Diskussionen über die Form âya-tun, ohne zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen, wie sie aufzufassen ist (Möglichkeiten: faᶜalat, fâᶜilat, faᶜlat). Die Plurale des Wortes lauten âyât-un, ây-un, âyâ`-un. Im Koran, wo das Wort sehr viel vorkommt, bedeutet es ausschließlich «Offenbarungszeichen Allahs». Vor allem in der Natur hat Allah für die Gläubigen (d. h. für diejenigen, die sie zu deuten wissen!) und die Aufrichtigen unzählige âyât verstreut, die unbedingt zur Einsicht und zum Glauben führen sollten (cf. HOROVITZ, Koranische Untersuchungen, 1926, S. 4). Wer die âyât nicht beachtet, ist ein Ungläubiger, bzw. einer, der Gott und seine Wahrheit leugnet. Wahrlich, für ihn ist furchtbare Strafe bereitet. Weil Muhammed nicht wie Jesus die Gabe des Wunder-Tuns besaß, geriet er in nicht geringe Verlegenheit, als man solche von ihm verlangte. Er erhielt aber die Offenbarung, die rechten Zeichen Allah (also wären auch die Wunder, die er eventuell getan hätte, nicht als Beweis seiner eigenen Wundermächtigkeit aufgefaßt worden, sondern als Eingreifen Gottes!) seien die Zeichen, âyât — bzw., als Terminus technicus âyun — des Korans (d. h. ursprünglich wohl «Sinn-

abschnitte», deren Länge nicht festzustellen ist; später dann «Vers» im technischen Sinne, s. BUHL, Handwörterbuch des Islam, S. 348). Als Synonyma zu âya geben die arabischen Lexikographen ᶜibratun und ᶜalamat-un (letzteres entspricht dem mask. ᶜalam, «Zeichen» im umfassendsten Sinn; davon der Dual ᶜalamain, «die beiden Wegzeichen», und der durch den Krieg bekannte Ortsname El-Alamain). Die angegebenen Worte dienen zur Kennzeichnung irgendwelcher Dinge, während âya zunächst durchaus beschränkt bleibt auf die religiöse Sphäre, als «Offenbarungszeichen Gottes». Sekundär wird es dann gebraucht von Menschen, als deren «Signalement» (wie im Syrischen); ob dieser Gang der Entwicklung mit dem hebräischen zu vergleichen ist — an sich sehr wahrscheinlich —, kann nicht sicher gesagt werden; denkbar wäre auch eine Beeinflussung durch andere Dialekte bzw. eine Beeinflussung durch die oben genannten Synonyma.

Mit dem Akkadischen ittu wurde unser Wort mehrmals zusammengestellt (u. a. von DELITZSCH, Prolegomena . . . . (1886), S. 117, Anm. 1; ELIESER BEN YAHUDA, Thesaurus der hebr. Sprache, s. v.). Ittu heißt, wie schon erwähnt (S. 65), «Orakelzeichen», wird aber, wie es scheint, auch in anderem Sinne gebraucht, vor allem in dem offenbar juristischen Ausdruck «ana ittišu», der als Titel eines Lehrbuches für akkadische Schreiber bekannt ist, das sie mit dem wirtschaftsrechtlichen Formelschatz der sumerischen Sprache vertraut machen sollte (ed. B. LANDSBERGER, 1937). Der Ausdruck wurde früher einfach abgeleitet von der Präposition und übersetzt: «um mit ihm zu sein». (Diese Angaben verdanke ich einer Vorlesung von Herrn Prof. Baumgartner; weitere Literatur verschaffte mir in freundlichster Weise Herr P.-D. D. Dr. J. J. Stamm.) LEWY (MVAeG 33, 38, Anm. d) übersetzte: «Zeit» (hebr. ᶜeth). DAVID, MAOG, IV. S. 13—20): «Bis zur nächsten Kennzeichnung davon» (ebenso POHL, MAOG V., Heft 2, 59f.). LANDSBERGER in seiner Ausgabe (S. 109f.) vermutet «aviso» als den ungefähren Sinn der juristischen Formel ana ittišu: «Der Termin ist nicht angegeben; es bedarf eines besonderen Signalements durch den Gläubiger, um das Darlehen zu kündigen. Es ließe sich an ein (fest) verabredetes Zeichen denken: einen primitiven Rechtsbrauch, wonach eine Abmachung auf ein verabredetes Zeichen (mit symbolischer Kraft?) wirksam würde, könnte man sich gut vorstellen». Das scheint recht einleuchtend. — DELITZSCH,

Handwörterbuch 304f., stellt das Wort zu yad oder yâᶜad, während JENSEN, KB VI, 471, sowie BEZOLD, Glossar, das Wort als Ableitung von idû = yâdaᶜ verstehen möchten. — KRAUS schließlich («Die sumerische Entsprechung der Formel ana ittišu», in: Symbolae . . . . Paulo Košakero dedicatae, 1939, S. 50ff.) unterscheidet zwei Wörter ittu, nämlich a) ein ittu mit der Bedeutung «Vorzeichen», das er «trotz formaler Bedenken des Sinnes wegen mit hebr. oth zusammenbringen» möchte, und b) ein ittu, das zurückginge auf *idtu, Wurzel w'd, die zusammenhinge mit dem arab. wᶜd und die Bedeutung hätte: «Festsetzung». — Wie dem auch sei, man sieht, daß sich nichts Sicheres über die Etymologie ausmachen läßt. Indessen bezeichnet das Wort ittu sicher das Orakelzeichen, und damit scheint sich in der Tat ein Zusammenhang zwischen ittu und hebr. 'oth aufzudrängen.

Jedenfalls wird durch diese etymologischen Untersuchungen das Ergebnis dieser Arbeit, daß 'oth von Anfang an das Offenbarungszeichen Gottes bedeutete, in keiner Weise in Frage gestellt, im Gegenteil eher bestätigt.

Anmerkungen

[1]) In V. 9 scheint dagegen das Wort mask. aufgefaßt zu sein. Doch ist wohl dort die Form wayyabo'u zu erklären aus der allgemeinen Abneigung der Sprache gegen die 3. fem. Plur. Impf., s. GK § 145 p, wo noch weitere Beispiele.

[2]) FUERST, Wörterbuch s. v. betrachtet die Stellen mit femininem Gebrauch als Ausnahmen. Umgekehrt vermutet ALBRECHT, ZAW 16 (1896), S. 55f., das Wort sei ursprünglich wohl sicher weiblich gewesen. Später habe man irrtümlicherweise die ehemalige Femininendung -th als dritten Wurzellaut betrachtet und infolgedessen dem Worte männliches Geschlecht gegeben.

[3]) Im Gebrauche nähert sich nathan oft den Verben sim, ʿasah usw. (s. GB s. v. 2. 3). Doch ist die Bedeutungsnuance doch von diesen Parallelausdrükken ziemlich verschieden in dem Sinne, daß statt direkten, «manuellen» Wirkens eher ein indirektes Bewirken anklingt.

[4]) Ueber die Uebersetzung von naʿaṣuṣ und ṣirpad s. zuletzt A. RUETHY, Die Pflanze und ihre Teile (1942), S. 15f.: «Das Wesentliche ist, daß der Zusammenhang von bestimmten Pflanzennamen spricht und auch die Versionen in diesen Fällen zumeist solche, wenn auch divergierend, wiedergeben.»

[5]) An der Parallelstelle Ex. 13, 9 heißt es: wehayah le'oth (s. o. unter 5).

[6]) Die Einwände, mit denen HOELSCHER, ZAW 40 (1923), S. 193 den Dt. 13, 2ff. vorausgesetzten Fall der Zeit des Josia absprechen und der Phantasie der exilischen Literaten zuschreiben möchte, sind nicht begründet (vgl. auch LOEHR, Das Deuteronomium, Schriften der Königsberger Gel. Ges. I, 6, 1925, S. 11ff.: Zeit nicht genau bestimmbar; zur geschichtstheologischen Dialektik der Stelle cf. HEMPEL, Die Mehrdeutigkeit der Geschichte, NGWG, 1936, S. 14f.). Der «Prophetismus» als religiöse Erscheinung ist ja, wie HOELSCHER selber betont (z. B. «Die Profeten» S. 129ff.), durchaus keine nur isr. Erscheinung; und die Propheten von Dt. 13 sind ausdrücklich nicht als Jahwepropheten gedacht. Daß wir über die Tätigkeit dieser Propheten fremder Götter oder auch nur herumvagabundierenden religiösen Abenteurer keine ausführlichen Schilderungen haben, ist in Anbetracht der Interessen alttestamentlicher Schriftsteller nicht verwunderlich. — Es sei außerdem bemerkt, daß den Israeliten auch mit Namen bekannte Götter, wie etwa der Baal Peor, als fremde Götter galten, mit denen Israel mit Recht nie etwas zu tun gehabt hat und nie etwas zu tun haben soll, die ihm also «nicht bekannt» sind. — Es wäre auch an die in nabatäischen und palmyrenischen Inschriften belegten persönlichen Götter zu erinnern (s. A. ALT, Der Gott der Väter, 1929), um die Propaganda für irgend einen neuen, fremden Gott durch seinen Anbeter begreiflicher zu machen. Propheten fremder Götter passen jedenfalls in die Zeit kurz vor Josia ausgezeichnet — Zum Begriff des «fremden Gottes» s. auch v. RAD, Das Gottesvolk im Deuteronomium, 1929, S. 8. Außerdem vergleiche man Mk. 13, 22.

[7]) Das Orakel eines unbekannten Gottesmannes (nach den Rabbinen hieß er Elqana, s. CASPARI z. St.) 1. Sam. 2, 27—36, bildet eine Einheit für sich und kann nicht dem ursprünglichen Zusammenhang angehören. Der Chor der Ausleger und Kritiker ist sehr mannigfaltig, und es fehlt nicht an Dissonanzen: Während NOWACK (Komm. 1902) und CASPARI (Komm. 1926) den ganzen

Passus als deuteronomistisch betrachten, läßt BUDDE (Komm. 1900) die Möglichkeit offen, daß eine ältere Vorlage zugrundeliegt. Nach STEUERNAGEL, Atl. Studien für Kittel (1912), S. 204ff. stellt sich die Geschichte des Textes folgendermaßen: Dem 8. Jh. gehören an, 2, 27—31 a. 33 a α. b. 34; später wurden V. 31 b. 32.. 33 a ß hinzugefügt; der letzten Erweiterung (nach Josia) gehören an V. 35 f. KITTEL, HSAT, 4. A. (1922) scheidet die Verse 32. 33 a. 35 b. 36 als dtnst. aus. GRESSMANN wiederum (SAT, 2. A. 1922) läßt das Ganze aus der Zeit Salomos stammen. Nach EISSFELDT, Die Komp. der Sam.bücher (1931), S. 5 und Einleitung S. 316 trägt das Stück, vor allem in V. 36, Spuren dtst. Ueberarbeitung. NOTH, Ueberlieferungsgeschichtliche Studien (1743), S. 61, Anm. 1 weist V. 27—31. 36 einer Erweiterung (nicht dem dtst. Verfasser des ganzen Geschichtswerkes) zu. — Jedenfalls kann in keiner Weise nachgewiesen werden, daß a l l e s späten Ursprungs ist. Angesichts der kleinen Unebenheiten schließe ich mich der Lösung KITTELs an, wonach also jedenfalls die Nennung eines Zeichens vorexilisch wäre.

[8]) Für das Verbum bo' im Sinne von «eintreffen» (einer Weissagung) vgl. 1. Sam. 9, 6 und vor allem Jos. 21, 45!

[9]) Die meisten Kommentatoren (z. B. HITZIG, DELITZSCH, DUHM, BAETHGEN, KITTEL) übersetzen Ps. 74, 4 mit: *Sie pflanzten ihre Zeichen als Zeichen auf* o. ä. GUNKEL ändert den Text vollständig, während SCHMIDT vorschlägt, das zweite 'othoth als versehentliche Doppelschreibung zu streichen. — Der Text ist zwar verständlich, doch wird er durch den Vorschlag SCHMIDTs noch etwas geglättet; ich möchte darum diesem zustimmen.

[10]) Uebersetzung nach DILLMANN, Kommentar.

[11]) Etwas anders ist das Verhältnis von Vorbedingung und eigentlichem Zeichen ausgedrückt in 1. Sam. 10, 2: beläkhtekha umaṣa'ta . . . .

[12]) Manche Ausleger sind der Meinung, daß Jesaja nicht in unserm Sinne nackt gegangen sei, da er noch das Untergewand, kethoneth, trug, cf. 2. Sam. 6, 14; Am. 2, 16; Mi. 1, 8. Dagegen nehmen GUNKEL (Die Propheten, 1917, S. 111; SAT, II, 2, 2. A., 1923, S. XXXVII); KOENIG, Jes. (1929), S. 209 f.; HOELSCHER Prof. 237 an, daß Jesaja richtig nackt gewesen sei. «Anstößig» war es jedenfalls, da auch das Nacktgehen der Aegypter in der Deutung als Schande betrachtet wird.

[13]) Darüber s. weiter S. 37 das über HYLANDER Gesagte.

[14]) Die Stelle bietet einige Schwierigkeiten. Die Parallele Jes. 38, 1—8 liest sich wesentlich glatter; es fehlen dort die Handlung mit dem Feigenkuchen und die Bitte um ein Zeichen; beides ist erst in V. 21 f., nach dem eingeschobenen Psalm des Hiskia, nachgetragen. Auch ist in 2. K. die Erzählung dadurch erweitert, daß Hiskia die Wahl hat zwischen zwei Zeichen (cf. BENZINGER, Komm. zu K., 1899 z. St.). Wir haben es also in 2. K. wohl mit späten Zusätzen zu tun. Dabei möchte ich 2. K. 20, 7 als die letzte Hinzufügung betrachten: Sie entspricht den gängigen Legenden und stört den Zusammenhang.

[15]) S. DUHM, Komm. (1901) z. St. DUHM weist darauf hin, daß wohl die gewöhnliche Astrologie und das persönliche Horoskopwesen bei den Israeliten nie stark verbreitet waren; wohl aber haben sie sich vor den außerordentlichen Erscheinungen gefürchtet. — In Bab. ist das persönliche Horoskop ebenfalls eher spät und nur vereinzelt belegt, cf. MEISSNER, Klio 19 (1925), 432 ff. und Bab. und Ass. II, 256 f.

[16]) Das Verhältnis zwischen dem Gottesbild und dem Gott des Gestirnes usw., sowie dem Gott des Mythus, ist für uns sehr schwierig zu bestimmen. (S. HEHN: Zum Terminus «Bild Gottes», Sachau, Festschrift, 1915, S. 36 ff.). Natür-

lich ist zum Verständnis etwa die römische Marienverehrung heranzuziehen. Jedenfalls ist der Gott ebenso voll und ungeteilt im Bild anwesend, wie im Gestirn.

[17]) In GRESSMANNs eigener Schlußzusammenfassung, S. 96, sieht sich die Gesamtentwicklung folgendermaßen an: «Auf der ältesten Stufe erscheint die Gottheit selbst auf Erden und verrichtet die Wunder» (Schlagen des Nil durch Jahwe selber, 7, 17. 25). «Wie Marduk beim Göttermahle, so veranschaulicht auch hier die Gottheit ihre Macht, indem sie ein (oder zwei) Paar Wunder vor den Augen des Pharao vollzieht. Sehr früh ist auf der zweiten Stufe die Gottheit durch ihren Boten ersetzt worden.» Die erste Stufe, die nur in Spuren vorhanden ist, wird als «hochmythologisch» bezeichnet. Die Entwicklung innerhalb der zweiten Stufe ist nach dem oben im Text Ausgeführten so vor sich gegangen, daß zuerst der Bote die Gottheit so vollständig ersetzte, daß eigentlich Jahwe überflüssig wurde. Später erst habe das «religiös feinere Empfinden» des Jahwisten einen Ausgleich gefunden, indem zwar Jahwe die Wunder bzw. Plagen tut, aber nicht mehr (mit Ausnahme des ersten Wunders) in der alten «hochmythologischen» Form. — Es scheint unwahrscheinlich, daß die alte Religion überhaupt getrennt hat zwischen dem Tun Jahwes und dem seiner beauftragten Charismatiker, wie das GRESSMANN behauptet. Auch im Deboralied haben wir «hochmythologische» Aussagen über das Tun Jahwes, und doch waren es damals — auch im Liede — Menschen, die zum Kampfe «singen» und führen. Darum im Deboralied zwei Ueberlieferungsschichten anzunehmen, deren eine von Jahwe und deren andere von Debora, Baraks und Jaels Handeln zu sagen wußte, geht wohl nicht an. Ebensowenig bei den Berichten über die Taten Moses (= Jahwes) in Aegypten.

[18]) Vgl. H. HAAG, Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechieltextes? Fryburg 1943, S. 123: «Die verschiedenen Etappen des priesterlichen Geschichtsablaufes sind ebenso viele Zeugnisse von Jahwes Transzendenz, und doch sind sie alle letztlich hingeordnet auf das größte Gut, das die Priesterschrift kennt: das Wohnen Jahwes inmitten seines Volkes, zu dem sie schließlich hinführen.»

[19]) J. PEDERSEN, Der Eid bei den Semiten, 1914, erwähnt ein Schwurzeichen unter den Schwurformen nicht, obwohl er auch den Begriff berîth recht eingehend behandelt. Im A. T. sind die Stellen Gn. 21, 30 (PEDERSEN S. 49) und 1. Sam. 18, 4 beizuziehen.

[20]) NELSON GLUECK, Das Wort chesed im altt. Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltungsweise, BZAW 47, 1927, S. 10 betrachtet chäsäd an unserer Stelle als die Verhaltungsweise, «die dem Rechts-Pflicht-Verhältnis zwischen Gastgeber und Gast entspricht». Das im Deutschen nicht leicht wiederzugebende Wort wird von KOEHLER in seinen Vorlesungen regelmäßig mit dem immer passenden «Solidarität» übersetzt.

[21]) Man verteilte die Verse entweder auf J und E (RUDOLPH, Der «Elohist» von Ex.-Jos., S. 165, nennt dafür ALBERS, HOLZINGER, PROCKSCH, OETTLI, GRESSMANN), oder J^1 und J^2 (SMEND, KAUTZSCH), bzw. L und J (EISSFELDT, Hex.-Synopse).

[22]) Nach RUDOLPH, S. 166, Anm. 5 darf das Fehlen der Worte in LXX textkritisch nicht verwertet werden; denn daß LXX sie kannte, folge aus dem Einschub kai thêseis to sêmeion in V. 18. Es bliebe dann aber auffällig und müßte textkritisch verwertet werden, daß die Worte in LXX an ganz anderer Stelle stehen; stand das Wort 'oth am Rande und wurde von MT und LXX an verschiedenen Orten in den Text eingefügt?

[23]) Ob die rote Schnur als apotropäisches Amulett gedacht wurde (s. dafür E. SAMTER, Geburt, Hochzeit und Tod .... (1911), S. 162ff.) oder einfach der Kenntlichmachung diente (wofür eine griechische Parallele ZDMG 93, S. 298), läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen; wahrscheinlich diente sie einfach dazu, als Pfand die Kundschafter mit ihrem Versprechen zu behaften.

[23a]) Einen völlig neuen Weg geht in Jos. 2, 12 NOTH, Komm. zu Josua, 1938. Er streicht nur die Worte «unethattäm li 'oth»: «Der ursprüngliche Text lautete gewiß wie in 14: chä-äd wäämäth; zu ämäth entstand im Text die Variante 'oth (von einem «Zeichen» ist weder in 13 noch sonst im folgenden die Rede), die dann die Einfügung von unethattäm li nach sich zog.» — Diese Erklärung ist nicht von der Hand zu weisen; sollte sie richtig sein, dann könnte die Stelle noch weniger als Beleg für einen allgemeinen Sprachgebrauch in Betracht kommen.

[24]) So im Komm. zu den Ps., 1934, z. St. — In der für seine Entdeckung grundlegenden Schrift «Das Gebet des Angeklagten im A. T.», BZAW 49, 1928, nennt er — merkwürdigerweise — Ps. 86 noch nicht.

[25]) Es fällt allerdings auf, wie wenig im Vergleich zu andern ähnlichen Psalmen hier die Unschuld des Betenden betont wird; vielmehr heißt es nachdrücklich, daß Jahwe Wunder tun kann (V. 10), daß er ein vergebender Gott ist (V. 5) und daß es sich wirklich um erbarmende Durchhilfe handeln würde, wenn er das Gebet erhörte. Es scheint also mit dem Gewissen des Beters nicht gerade zum besten bestellt zu sein. Das läßt sich vielleicht noch am ehesten verstehen unter Hinweis auf die von SCHMIDT, Gebet, S. 30ff. betrachteten Anklagegebete, in denen der Beter krank, d. h. unter einer Strafe Gottes stehend, zu sein scheint. Doch läßt sich, wie erwähnt, über diese Fragen keine abschließende Klarheit gewinnen, zumal da PETTAZZONI, La confessione dei peccati, 1932, nachgewiesen hat, daß sonst bei Krankheit und sonstigen Schlägen der Gottheit nicht die Unschuld betont wird, sondern im Gegenteil möglichst alle Sünden ans Licht gezogen werden, damit man sie beseitigen kann.

[26]) SCHMIDT knüpft an an 1. K. 8, 30ff.; Dt. 17, 8; Ex. 22, 6ff.; Nu. 5, 11f.; Dt. 21, 8, sowie an den Elephantine-Pap. ed. Sachau 27 (= COWLEY, Aramaic Papyri, (1923) Nr. 7). Von Erzählungen im A. T. wäre an die bekanntesten, etwa Nu. 16f.; 1. K. 18; cf. 1. S. 12, 16ff., zu erinnern. — Für die «klassische» Ordalstelle, Nu. 5, 11ff., hat FRAZER, Folklore in the O. T., 1919, III., S. 304ff. mit der ihm eigenen ungeheuren Gelehrsamkeit ein eindrucksvolles ethnologisches Material zum Giftordal, vor allem aus Afrika, gesammelt. So spannend sich auch seine Schilderungen lesen, so begegnet man ihnen doch immer mit einer gewissen Unsicherheit, da man hinter jedem Beispiel eine Welt religiöser Vorstellungen, Mythen, Gesänge und Riten ahnt, die man erst kennen sollte, um im Zusammenhang der ganzen Weltanschauung auch das Ordal zu verstehen.

[27]) Cf. nur 1. K. 8, 30—37; 18, 36f.; 1. Sam. 12, 18; doch sind die zuletzt genannten Stellen nur mittelbar zu verwenden, da hier der zu Rechtfertigende in einem besonderen Verhältnis zu Jahwe steht.

[28]) Vgl. die kritischen Beurteilungen der Ergebnisse SCHMIDTs durch BAUMGARTNER, ARW 31 (1934), S. 300f. und, ausführlicher, GUNKEL-BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, S. 252ff. — Vor allem scheint mir, daß SCHMIDT in seinem Psalmenkommentar in der Ausbeutung seiner Theorie zu weit gegangen ist.

[29]) Die Formel für den Gebrauch der Urim und Thummim: 1. Sam. 23, 2ff. 9ff.; 28, 6; 30, 7ff.; 2. Sam. 5, 19. 23ff. — Belege für den Gebrauch dieser

Mittel in nachexilischer Zeit — aus welcher unser Psalm stammt — gibt es allerdings nicht; doch werden ohne Zweifel ähnliche Werkzeuge verwendet worden sein.

[30]) Die andere Vermutung GUNKELs: Oder vielleicht 'othiyyothenu, «unsere Zukunft», cf. Jes. 41, 23; 44, 17; 45, 11, ist wenig einleuchtend; vor allem paßt der Parallelismus «Propheten — Zeichen» ausgezeichnet, so daß eine Aenderung des Textes kaum dringend erscheint.

[31]) So noch z. B. KITTEL, Komm. z. d. Ps., 1922. — Im übrigen waren die Früheren in bemerkenswerter Weise einig über die makkabäische Abfassungszeit des Psalms, bis dann GUNKEL (und nach ihm SCHMIDT) sehr gewichtige Gegengründe gegen diese Datierung beigebracht haben, so daß man wohl über die hier geschilderte Tempelschändung keine weiteren Quellen besitzt.

[32]) Gewöhnlich übersetzt man das lo tenakkeru mit «nicht mißachten» o. ä.; diese Bedeutung ist auch die häufigere (cf. 1. Sam. 23, 7; Dt. 32, 27; Jer. 19, 4); doch ist Hi. 34, 19 unsere Stelle parallel, wo es heißt: *Gott schaut nicht an* (lo nikker) *den Hohen vor dem Niedrigen.* Demnach muß man auch hier übersetzen: *Schaut ihr ihre othoth nicht an?* Der Tempuswechsel macht, da der zweite Halbvers mit we an den ersten angeschlossen ist, keine Schwierigkeit.

[33]) äth yerušalem ist wohl mit BHK u. a. als — zwar durchaus richtige — Glosse zu streichen; doch muß man bestimmt annehmen, daß der Prophet irgendwann einmal sagte, daß die Stadt auf dem Steine Jerusalem bedeutet, damit die Handlung verständlich wird; es sei denn, die Gleichung wäre sonstwie unzweifelhaft augenfällig gewesen. — Mit HOELSCHER, Ezechiel, BZAW 39, 1924, S. 61. Vers 4, 3 als Zutat zu streichen ist nicht nötig; cf. BERTHOLET, Komm. 1936, S. 16 f.

[34]) Den magischen Charakter der prophetischen Gleichnishandlungen hat klar dargelegt H. WHEELER ROBINSON, Prophetic Symbolism, Old Test. Essays, London 1927, S. 1 ff.

[35]) Ueber das Verhältnis von Jes. 38, 1—8 und 2. K. 20 s. Anm. 14. Jes. 38 hat die ursprüngliche Form bewahrt.

[36]) So nach LXX (bathmoi), Syr. und Jos. Arch. X, 11. — Daß der Schatten an einer Sonnenuhr 10 (bzw. nach 2. K.: 20) Stufen abwärtsgehen könnte, ist schwer denkbar.

[37]) Die Stelle ist wohl, trotz GRESSMANN — der sie zu E rechnet — und EISSFELDT, Hex.-Synopse S. 280* — der sie L zuweist (das Fragen der Söhne parallel V. 21 f.) — deuteronomistisch. So z. B. HOLZINGER, STEUERNAGEL, NOTH.

[38]) LXX scheint hier einen ganz andern Text zu lesen (cf. BHK). Darum hat CORNILL, Kommentar zu Ezechiel, 1886, zu lesen vorgeschlagen: wesamtiw lechärpah ulemašal. Das erêmon der LXX erklärte er als Uebersetzung von chorabah, das er seinerseits als Verschreibung aus chärpah betrachtete. Er drang jedoch mit diesem Vorschlag, so einleuchtend er einen dünkt, nicht recht durch; und tatsächlich haben wir doch keinen Anlaß, an der Richtigkeit des gegenwärtigen Textes zu zweifeln, da er durchaus verständlich ist. Es wäre höchstens zu fragen, ob nicht statt des Plurals mešalim der Singular mašal zu lesen sei.

[39]) Ueber Feldzeichen im Alten Orient vgl. GRESSMANN, Mose 1913, S. 160 f. (Gressmann faßt auch den Schlangenstab als Feldzeichen auf); dort auch die ältere Literatur. Außerdem siehe die Bilder AOB 537. 538. Auf dem letzte-

ren eine interessante Lagerdarstellung. wo den Feldzeichen eben geopfert wird. Neuestens EISSFELDT, ZAW 58, 208ff. mit umfassenden Angaben der neuesten Literatur.

[40]) Das (nach GES.-BUHL, Wörterbuch s. v.) gewöhnlich zur Erklärung beigezogene arabische 'ift bezeichnet nach dem Lisan al-ᶜarab eine Kamelin, die sich besonders auszeichnet durch Schnelligkeit, Geduld, Ausdauer usw., und von daher etwas Ausgezeichnetes, Wunderbares überhaupt (cf. LANE, An Arabic-English-Dictionnary). Man wird diese Etymologie für mopheth kaum einleuchtend finden. Vielleicht ist dieses auf einer phön. Inschrift aus Cypern als Parallelwort zu wr's in der Form mpt belegt, s. ALBRIGHT, Bulletin of the American Society for Oriental Research 83 (Oct. 1941), S. 15f.

[41]) S. die Aufzählung bei GES.-BUHL s. v. — Verben: ᶜasah, nathan, sum, salach (rabah, Ex. 11, 9; auch mehrmals hayah lemopheth; beachte die Aufforderung zikheru äth mophethaw, Ps. 105, 5).

[42]) Cf. die bibl.-aram. Aequivalente sephar dikhrona bzw. dikhranayya. Ferner Ed. MEYER, Geschichte des Altertums III, S. 47.

[43]) Seit STADE, ZAW 14 (1894) S. 299ff. pflegt man allerdings diese Stellen etwas anders zu verstehen. Unter Hinweis auf Jes. 44, 5; 1. K. 20, 35ff.; Sach. 13, 6 betrachtet man diese «oth auf der Hand» als einen Hinweis auf die Sitte, seine kultische Zugehörigkeit irgendwie kenntlich zu machen, sei es durch besonderen Schnitt des Haares oder eben durch Tätowierungen oder das Einbrennen von Zeichen. — Die Frage wird erst auf Grund einer systematischen Betrachtung des Kainszeichens zu beantworten sein. — Die immer erörterte Frage, ob an den zur Diskussion stehenden Stellen die Anweisung «bildlich» zu verstehen sei, läßt sich nicht mehr genau entscheiden; auch BEER, Komm. zu Ex. 13, 9, scheint sie offen zu lassen. Persönlich neige ich eher dazu, den Befehl bildlich zu verstehen.

[44]) In den späteren Auflagen des Kommentars, sowie in der Bearbeitung der Gn. für die SAT hat er sich der Hypothese STADEs angeschlossen.

[45]) Zur babylonischen (und allgemein semitischen) Gottesvorstellung vgl. BAUDISSIN, Kyrios, Bd. 3 (1929); HEHN: Die biblische und die babylonische Gottesidee (1913), bes. S. 200ff.; FOERSTER, ThWbNT III. (1938) S. 1047, woselbst S. 1039 weitere Literatur.

[46]) Dazu vgl. RENGSTORF, ThWbNT II (1935) S. 270ff.; WELLHAUSEN, Reste . . 2. A. (1897) S. 145; ROBERTSON SMITH, Religion der Semiten, dtsch. von STUEBE, S. 48f.

[47]) Wie kompliziert der indirekte Verkehr zwischen den sich offenbarenden Göttern und dem fragenden Menschen war, schildert eindrücklich GUDEA auf seiner Inschrift Zyl. A. (THUREAU-DANGIN, Die sumerischen Königsinschriften, (1907) S. 90ff.; in den dort verzeichneten Traumvisionen spielt auch das äußere Zeichen eine Rolle in der Gestalt des Feuerzeichens, welches das Zeichen des Gottes sei, an welchem Gudea den Gott werde erkennen können (TH-D. S. 102f.).

[48]) Vgl. oben S. 28.

[49]) Die spätere völlige Transzendentierung des Gottesgedankens liegt durchaus auf der Linie des genuin israelitischen Gotteserlebens, das im Wesen des Sinaigottes wurzelt (darüber z. B. auch HOELSCHER, Isr. und jüd. Religion, 1922, S. 67f.) und ihre weitere Ausbildung und Prägung erhielt in der im Geben wie im Nehmen überaus fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem Kanaanismus.

[50]) Jahwe schenkt Errettung aus Not (Exodus), Hilfe im Krieg, Weisung und Recht, das Land Palästina, Fruchtbarkeit desselben (Hos. 2!); er ist der Besieger des Urchaos und der Erwähler Israels.

[51]) Konzentriert in den Begriffen Furcht, Heiligkeit, Recht (Am., Jes.), Erkenntnis, gemeinschaftsgemäßes Verhalten und Treue (Hos.).

[52]) Ex. 33; Ri. 13 usw. Die Schau Jahwes in Traum und Vision ist keine eigentliche Schau (s. oben Abschnitt A über die bab. Traumvision). Es ist jedoch bezeichnend, daß später auch diese indirekte Schau aufgehoben wird (Hes., Sach.).

[53]) Die Stimme Jahwes ist der Donner, als Aeußerung des Zornes Jahwes, mit verheerender Wirkung (z. B. im Kriege; ferner Am. 1, 2; Jo. 4, 16; Ps. 29). Dieses Brüllen ist indessen wohl zu unterscheiden von dem Vorgang, daß Jahwe wohlgeformte Worte donnert, wobei noch die ganze Furchtbarkeit des heiligen Wortes hinzutritt. Dieser Vorgang ist — mit Ausnahme der späten Dichtung Hi. 38ff. — lokalisiert am Sinai (Ex. 19f.; 1. K. 19). — Zum Donnerwort vgl. LORENZ DUERR, die Wertung des göttlichen Wortes, MVAeG 42, 1 (1938), S. 4ff.

[54]) S. A. JIRKU, Materialien zur Volksreligion Israels, 1914, S. 104ff. Für omina oblata findet JIRKU allerdings, abgesehen von der von ihm «entdeckten» Gattung der Fuchsorakel (JIRKU deutet alle Stellen des A. T., an denen Füchse vorkommen, mit Ausnahme von Ri. 15, als furchtbare Omina) recht wenig Belege; es sind eigentlich nur zwei, nämlich die Vögel, die Abraham verscheucht, Gn. 15, 11, die schon von GUNKEL z. St. als Orakelvögel erklärt worden waren, und Bileams Eselin, die ihren Reiter vor drohender Gefahr warnt, wobei merkwürdigerweise gerade der Orakelmann und Zauberer Bileam dieses Omen nicht als solches aufzufassen weiß; indessen ist wohl Bilemas Eselin in diesem Zusammenhange nicht zu gebrauchen, da es sich um ein Erzählungsmotiv handelt, hinter welchem kein entsprechender Kultbrauch steht, s. GUNKEL, Das Märchen im A. T., S. 31f.; MOWINCKEL, ZAW 48, S. 257f.; allerdings hätte JIRKU auch die Träume nennen können, mit Ausnahme der Inkubationsträume.

[55]) Die Herkunft des Prophetismus braucht hier nicht ausführlich dargestellt zu werden; s. HOELSCHER, Die Profeten, und knapp und klar MOWINCKEL, Psalmenstudien III, 1923, S. 4ff.; weiter JUNKER, Prophet und Seher in Israel (1927) und JEPSEN, Nabi (1934). — Der Prophetismus scheint zwei Wurzeln zu haben, nämlich einerseits das altisraelitische Sehertum (ro'äh) und das ursprünglich auf kanaanäischem Boden heimische ekstatische Nabitum. Beide sind aber miteinander völlig verschmolzen, so daß eine reinliche Scheidung für das Gebiet des A. T. kaum möglich ist.

[56]) Ueber das «erkennen» als Terminus der Orakelsprache siehe oben S. 58. — Zu 1. K. 18 vgl. die ähnliche Rechtfertigungsszene Samuels, 1. Sam. 12.

[57]) Man darf natürlich die Stellen Jes. 44, 25 und Jer. 10, 2 nicht als Grundstellen für die Ermittlung des Begriffes benützen, wie das JEREMIAS, Das A. T. im Lichte des Alten Orients, 4. A. (1930) S. 746 tut («oth: Zunächst astrales Himmelszeichen, Gn. 1, 14»). Daß aber die babylonischen Vorzeichen (nicht nur die astralen) als othoth bezeichnet werden, läßt uns Schlüsse ziehen auf die Funktion des Begriffes in Israel, vor allem dann, wenn er in ausschließlich israelitische Verhältnisse berührenden Texten gleich verwendet wird, was der Fall ist.

[57a]) Für die aeg. Aechtungstexte ist zu verweisen auf die Originalpublikation von SETHE, Abh. Pr. Ak. Wi. 1926, Phil.-Hist. Kl. 5, 1—73; außerdem s. GRESSMANN, ZAW 44 (1926) S. 280ff.; ALT, Zs. f. aeg. Spr. u. Altertumsk. 63 (1927), S. 39ff.; R. DUSSAUD, Syria 8 (1927) S. 216ff.

[58]) 2. K. 19 enthält drei Orakel: 21—28, 29—31, 32—35. Jedes derselben besagt auf etwas andere Weise dasselbe, wobei allerdings V. 29ff. am deutlichsten ist, während das «Spottlied» V. 21—28 mit dem im Stil des Zauberspruches gehaltenen V. 32f. weitgehend parallel ist. Da die beiden letztgenannten Orakel gegenüber dem konkrete Dinge enthaltenden V. 29 ganz allgemein gehalten sind und auf jede Gelegenheit oder auch gar keine passen, haben wir wohl in V. 29 den Kern dieser Weissagungen zu sehen, an den sich die andern ankristallisiert haben. Jedenfalls dürfen wir die Stelle infolge dieser literarkritischen Schwierigkeiten nicht allzusehr für die Bestimmung von oth in Anspruch nehmen.

[59]) Jer. 44, 29f. wird von manchen Auslegern (DUHM, SCHMIDT) als sekundär betrachtet, während zuletzt noch VOLZ für die Ursprünglichkeit des Zusammenhangs eintritt. — Es liegt kein Grund vor, in den Text einzugreifen; die Verse sind darum nach dem Text an das Vorangehende anzuschließen.

[60]) 1. K. 13, 1—10 sind eine frühestens aus der Zeit des Josia stammende Legende (V. 4 und 6 bilden eine Erweiterung, die die Unheimlichkeit des Vorganges noch steigern soll; allerdings sind diese Verse gänzlich mit den übrigen verschmolzen).

[61]) Außerdem sind hier noch die Berufungsszenen (s. oben S. 23ff.) Ex. 3, 12 und Ri. 6, 17 zu vergleichen, ebenso die ägyptischen Zeichen, die ja auch in ihrer Art Hilfsweissagungen und Hilfserscheinungen darstellen und auf das eigentliche Ereignis der Passahnacht und des Auszugs hinzielen, s. die folgenden Kapitel. — Hierher gehören auch die dem Eintritt des Endes vorausgehenden, die letzte Weissagung begleitenden Hilfsweissagungen, etwa im «apokalyptischen Schema» bei Dan. usw.; cf. BAUMGARTNER, Theol. Rundschau 1939, S. 139f. mit außerbiblischen Parallelen.

[62]) GRESSMANN, S. 67, streicht diesen Satz (V. 18b), wohl mit Recht; doch liegt sein Inhalt durchaus auf der Linie dessen, was mit dem Wunder gemeint ist.

[63]) GALLING, Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48, 1928, S. 7, Anm. 3 bezeichnet die «vollständige Formel»: «mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit furchtbarer Macht und unter Zeichen und Wundern» als deuteronomisch. (STEUERNAGEL, Einleitung zum Dt.-Kommentar (S. XXIII): «Die Häufung der Begriffe wohl meist redaktionell»).

[64]) Da der dtnst. Sprachgebrauch untersucht werden soll, kann das Kapitel — mit wenigen Verbesserungen — in seiner jetzigen Form benützt werden.

[65]) Das betont JIRKU, Altorientalischer Kommentar zum A. T., 1923, S. 37. Beispiele siehe bei JASTROW, Religion der Assyrer und Babylonier, II., S. 706, 710, 714, 715; Beispiel: «Läßt Adad im Monat Tešri seine Stimme erschallen, regnet es an einem bewölkten Tage, spannt sich ein Regenbogen und blitzt es, so werden die Götter gnädig sein.»

[66]) Ueber zikkaron, sowie sein Verhältnis zu zekher, s. S. 61ff. — Daß zkr etwas anderes ist als unser «erinnern», hat PEDERSEN, Israel, Its Life and Culture, I—II, 1926, S. 106f. betont. Zkr enthält nicht nur eine geistige Reminiszenz, sondern bedeuetet zugleich den Beginn eines Handelns. — Wenn Gott des Bundes «gedenkt», so bedeutet das, daß er bereits die durch diesen

Bund notwendigen Veranstaltungen trifft, z. B. die Sistierung schädlicher Regengüsse oder die Hilfe an sein Volk. Wenn der Klagende ruft: «Gedenke mein», so wünscht er das rettende Eingreifen Gottes.

[67]) Ueber das Passah s. G. BEER, Pesachim (1912) S. 1ff.; G. BUCHANAN GRAY, Sacrifice in the Olt Testament (1925), S. 337ff.; EICHRODT, Theologie, I. S. 57f.

[68]) v. RAD, Die Priesterschrift im Hexateuch, S. 168, betont mit besonderer Energie, daß in Gn. 1—2, 4 kein Sabbathgebot erfolge; dadurch wird aber der Charakter dieses Tages, der objektiv ein für allemal geheiligt ist, nicht beeinträchtigt. — Ueber Gn. 2, 1ff. findet ZIMMERLI, Die Urgeschichte (1942) S. 100—124 richtunggebende Worte von wunderbarer Tiefe.

[69]) Aus Hes. 20, 12. 20 geht hervor, daß schon vor P der Sabbath als oth aufgefaßt worden war. Er gehört also in die Kategorie kultischer Einrichtungen, die oth heißen. Darüber s. o. S. 54. — Oth berith heißt der Sabbath bei Hes. nicht.

[70]) v. RAD faßt a. a. O. S. 176 auch das Zeichen von Ex. 31 als «Bundeszeichen» und schließt daraus, es seien «im innersten Kreis zwei Bundeszeichen verankert, eines bei der Verheißung des Gottesvolkes und eines bei der Erfüllung». Immerhin findet er hier eine Unklarheit. — Indessen sagt der Text nicht, der Sabbath sei oth des Bundes!

[71]) Die priesterliche Rezension von Nu. 16f. weiß von einer Auflehnung Korachs, während die jehovistische Rezension von Dathan und Abiram redet, die von der Erde verschlungen werden, welche ihren Schlund aufreist. Cf. WELLHAUSEN, Prolegomena, 6. A. (1905) S. 353; Composition des Hexateuchs, 2. A., S. 340ff.; HOLZINGER, HSAT, 4. A. z. St.

[72]) S. BAUER-LEANDER, Hebräische Grammatik, § 516q; GESENIUS-KAUTZSCH, § 87s einige Beispiele.

Lebenslauf

Am 2. August 1920 in Guntur (Madras, Brit. Indien) geboren, wuchs ich zunächst dort, dann in Dietlikon (Kanton Zürich) und vor allem in Schaffhausen auf, wo ich auch die Schulen besuchte bis zur Maturitätsprüfung im Jahre 1939. Im W.-S. 1939/40 immatrikulierte ich mich sodann an der theol. Fakultät der Universität Zürich, wobei mein besonderes Interesse dem Alten Testament galt. Ich hörte darüber Vorlesungen und Seminare bei den Herren Prof. Hausheer, Köhler und Zimmerli. Daneben studierte ich — auf Anregung des inzwischen verstorbenen Schaffhauser Pfarrers Dr. J. Hallauer — orientalische, vor allem semitische Sprachen bei den Herren Prof. Hausheer und Zimmerli und P.-DD. Dr. Häfeli und Dr. Forrer. Auf das S.-S. 1942 siedelte ich nach Basel über und setzte dort die alttestamentlichen und orientalischen Studien unter Leitung der Herren Prof. Baumgartner, Eichrodt, Tschudi und P.-DD. Dr. J. J. Stamm und Dr. F. Meier, sowie Lektor Dr. J. Wirz, fort. Die theologische Ausbildung schloß ich im Herbst 1943 unter Bestehen der theologisch-theoretischen Konkordatsprüfung ab und wurde nach einem halbjährigen pfarramtlichen Praktikum bei Herrn Pfarrer E. Müller in Ossingen (Kanton Zürich) durch Herrn Pfarrer Dr. Bruppacher in Winterthur-Töss zum Ministerium Verbi Divini ordiniert. Meine Eltern ermöglichten es mir jedoch, die alttestamentlichen Studien in Basel fortzusetzen, vor allem, mich der Ausarbeitung einer Dissertation zu widmen. Inzwischen hatte ich mich auch der Basler Mission zur Verfügung gestellt und hoffe, demnächst in deren Dienst nach Indien auszureisen.

Allen meinen Lehrern möchte ich auch an dieser Stelle für die vielseitige Förderung recht herzlich danken, insbesondere Herrn Prof. Dr. W. Baumgartner für zahlreiche Literaturhinweise und bereitwillige Hilfe bei Niederschrift und Drucklegung der Dissertation.